

Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1956

PASTOR BONUS

65. Jahrgang



V 106a

---

PAULINUS-VERLAG TRIER

1960/1/12

Trierer Theologische Zeitschrift  
Herausgegeben vom Professoren-Kollegium  
der Theologischen Fakultät in Trier  
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. L. Hofmann und Prof. Dr. H. Groß  
im Paulinus-Verlag zu Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH. Trier



# INHALT DES JAHRGANGES 1956

## I. AUFSÄTZE

Backes, Ignaz, Die Sakramente als Zeichen Christi . . . . .	329—336
Beumer, Johannes, Ein neuer, mehrschichtiger Kirchenbegriff . . . . .	93—102
Fischer, Balthasar, Gesangbücher im Trierer Raum . . . . .	41—54
— Die Geschichte des „Gesang- und Gebetbuches für das Bistum Trier“ im 19. Jahrhundert . . . . .	282—296
— Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus . . . . .	65—72
Flatten, Heinrich, Zum Inhalt des Ehekonsenses . . . . .	3—23
Groß, Heinrich, Läßt sich in den Psalmen ein „Thronbesteigungsfest Gottes“ nachweisen? . . . . .	24—40
Höffner, Joseph, Soziologie und Seelsorge . . . . .	217—228
— Tag des Herrn und „gleitende Arbeitswoche“ . . . . .	257—265
Hofmann, Linus, Die Anerkennung des Error communis (c. 209 C. I. C.) in der heutigen Lehre und Rechtsprechung . . . . .	266—281
Jedin, Hubert, Die Reichskirche der Schönbornzeit . . . . .	202—216
Junker, Hubert, Amos, der Mann, den Gott mit unwiderstehlicher Gewalt zum Propheten machte . . . . .	321—328
Knauber, Adolf, Der neue „Katholische Katechismus für die Bistümer Deutschlands“ und sein eigentliches Anliegen . . . . .	144—158
— Die „Katholische Schulbibel“ und ihre Revision . . . . .	337—361
Kuss, Otto, Die Formel „durch Christus“ in den paulinischen Hauptbriefen . . . . .	193—201
Mohr, Richard, Individuum und Gemeinschaft im Lichte der Völkerkunde . . . . .	73—92
Mußner, Franz, Das „Gleichnis“ vom gestrengen Mahlherrn (Lk 13, 22—30) . . . . .	129—143
Seelhammer, Nikolaus, Das Verkehrsproblem in moralischer Sicht . . . . .	159—173

## II. KLEINERE BEITRÄGE UND BERICHTE

Andreas, Otto, Erwägungen zum Problem der zeitgemäßen Predigt . . . . .	57—59
Backes, Ignaz, Zur Christologie des Nikolaus v. Kues . . . . .	369—371
Baus, Karl, Kardinal Newmans Bedeutung für die Gegenwart . . . . .	302—307
— Prof. Dr. Matthias Schuler † . . . . .	1—2
Fischer, Balthasar, Neue Handbücher der Liturgik . . . . .	235—242
— Pastoralliturgischer Weltkongreß Assisi September 1956 . . . . .	371—374
Groß, Heinrich, Gesichtspunkte für die Neubearbeitung des AT in der Ecker-Schulbibel . . . . .	308—311

— Internationaler Kongreß der Alttestamentler . . . . .	375—377
— Und die Bibel hat doch recht . . . . .	231—235
Heintz, Albert, Der Einfluß der Konfessionen auf die Bevölkerungs- und Sozialgeographie des Hunsrücks . . . . .	116—117
Hoffmann, Gottfried, Die Kontroverse über den Kirchenbegriff I. . . . .	109—114
II. . . . .	174—182
Hoßfeld, Paul, Christliche Glaubenslehre und Hegelsches System . . . . .	362—368
Iserloh, Erwin, Innozenz XI. — Ein Papst zwischen Ost und West . . . . .	297—301
Knauber, Adolf, Korrekturen im neuen Katechismus . . . . .	182—186
Mußner, Franz, Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes . . . . .	55—57
Pauly, Ferdinand, Ein Dokument aus dem Britischen Museum zur Geschichte der Pfarrel Eller a. d. Mosel . . . . .	229—231
— Zur Entstehung und Ausgestaltung der Pfarrorganisation im Bistum Trier . . . . .	103—108
Peters, Franz Josef, Der Begriff Meritum in d. liturgischen Sprache . . . . .	114—116

### III. BESPRECHUNGEN

Adam, K., Der Christus des Glaubens (Breuning) . . . . .	121
Amande de Mendieta, E., Le mont Athos (Baus) . . . . .	245
Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte (Iserloh) . . . . .	246—247
Die Lehrschriften des Aristoteles, hrsg. von P. Gohlke (Lenz) . . . . .	243
Baeck, L., Dieses Volk. Jüdische Existenz (Groß) . . . . .	62
Bamm, P., Frühe Stätten der Christenheit (Groß) . . . . .	63—64
Barnikol, E., Luther in evangelischer Sicht (Iserloh) . . . . .	247—248
Beckmann, J., Quellen zur Geschichte des christlichen Gottes- dienstes (Fischer) . . . . .	242
Bernhard v. Clairvaux, Mönch und Mystiker, hrsg. von J. Lortz (Iserloh) . . . . .	378—379
Bibellexikon, Hrsg. v. H. Haag (Groß) . . . . .	250
La Bible et l'orient (Groß) . . . . .	317—318
Bierbaum, M., Nicht Lob, nicht Furcht (Iserloh) . . . . .	189—190
Brandl, L., Die Sexualethik des hl. Albertus Magnus (Seelhammer) . . . . .	123
Brown, R. E., The sensus plenior of Sacred Scripture (Groß) . . . . .	61
Buber, M., Sehertum (Groß) . . . . .	192
Canterbury, Anselm v., Cur Deus homo, übers. von F. G. Schmitt (Backes) . . . . .	254—255
Cazelles, H., Moïse (Groß) . . . . .	250—251
Chang, P., De relationibus juridicis inter superiores regulares et moniales exemptas (Hofmann) . . . . .	126
Chautard, J. B., St. Bernhards Söhne (Iserloh) . . . . .	379

Claudel, P., Herr, lehre uns beten (Pöppinghaus) . . . . .	384
— Ich liebe das Wort (Groß) . . . . .	127
— Schwert und Spiegel (Pöppinghaus) . . . . .	256
Conzemius, V., Jakob III. v. Eltz, Erzbischof v. Trier (Iserloh) . . . . .	188—189
Coreth, E., Das dialektische Sein in Hegels Logik (Lenz) . . . . .	243
Deißler, A., Psalm 119 und seine Theologie (Groß) . . . . .	315—316
Deuerlein, E., Das Reichskonkordat (Hofmann) . . . . .	382—383
Dignam, S.J., Konferenzen (Zander) . . . . .	126—127
Dillenschneider, C., Le Principe premier d'une théologie mariale (Backes) . . . . .	254
Kölner Diözesan-Synode 1954 (Hofmann) . . . . .	380—381
Dionysius, Areopagita, Die Hierarchien der Engel und der Kirche (Baus) . . . . .	187
Dobbelstein, H., Der normale Mensch im Urteil der Psychiatrie (Seelhammer) . . . . .	122
Dölger, Fr., Der griech. Barlaam-Roman (Baus) . . . . .	188
— Byzanz und die europäische Staatenwelt (Baus) . . . . .	246
Dreissen, J., Ihr aber seid Christi (Backes) . . . . .	313
Elisabeth v. d. Dreifaltigkeit, Lob seiner Herrlichkeit (Backes) . . . . .	121
Eller, K., Aufstieg zum Licht (Baus) . . . . .	245—246
— Der heilige Berg Athos (Baus) . . . . .	245
Fattinger, R., Liturgisch-praktische Requisitenkunde (Fischer) . . . . .	240—241
Franz, G., Kulturkampf (Schiel) . . . . .	191—192
Franzen, A., Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jh. (Iserloh) . . . . .	247
Frühauf, H., Kind, Frau und Mann (Seelhammer) . . . . .	123
Gaedke, J., Handbuch des Friedhofs- und Bestattungsrechts (Hofmann) . . . . .	126
Garrigou-Lagrange, R., Des Christen Weg zu Gott (Backes) . . . . .	120
Geiselmann, J. R., Die theologische Anthropologie Joh. Adam Möhlens (Thome) . . . . .	122
Geyer, B., Albertus Magnus (Backes) . . . . .	313
Gickler, D. M., Das „Ja“ zum sakramentalen Mysterium (Backes) . . . . .	120
Gieraths, G. M., Reichtum des Lebens (Backes) . . . . .	255
Gilen, L., Das Gewissen bei Jugendlichen (Seelhammer) . . . . .	314—315
Görres, I. F., Aus der Welt der Heiligen (Pöppinghaus) . . . . .	
Grafe, R., Lektorenbuch für Schul- u. Gemeinde-Messefeier (Fischer) . . . . .	238—239
Gray, J., The KRT Text in the literature of Ras Shamra (Groß) . . . . .	128
Grentrup, Th., Die apostolische Konstitution „Exsul familia“ (Hofmann) . . . . .	125
Grundfragen der ärztl. Ethik, Ansprachen Pius' XII. Hrsg. v. St.-Lukas-Institut, Münster (Seelhammer) . . . . .	124
Gumpel, P., Unbaptized Infants may they be saved? (Breuning) . . . . .	121—122

Hagen, A., Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus (Iserloh)	127
Hamp, V., — Stenzel, M., Das Alte Testament (Groß)	128
Hartmann, A., Bindung u. Freiheit des kath. Denkens (Bartz)	252
— Toleranz und christl. Glaube (Bartz)	253—254
Haubst, R., Studien zu Nikolaus v. Kues u. Johannes Wenk (Backes)	64
Hegerman, H., Jesaja 53 in Hexapla, Targum u. Peschitta (Mußner)	62
Heinen, W., Die Anthropologie in der Sittenlehre F. G. Wankers (Seelhammer)	314
Hessen, J., Platonismus und Prophetismus (Groß)	318
— Sinn des Lebens (Lenz)	118—119
Hoffmann, G., Im Dienst des großen Königs (Bartz)	119
— Protestantismus und Kirche (Bartz)	119
Hofmeister, Ph., Das Beichtrecht der männlichen und weiblichen Ordensleute (Hofmann)	125
Hollenbach, J. M., Sein und Gewissen (Lenz)	312—313
Jungmann, J. A., Der Gottesdienst der Kirche (Fischer)	236
Kleineidam, E., Wissen, Wissenschaft, Theologie bei B. v. Clairvaux (Iserloh)	379
Koksa, G., Die Lehre der Scholastiker des XVI. u. XVII. Jh. (Backes)	120—121
Lakebrink, B., Hegels dialektische Ontologie u. die thomist. Analektik (Lenz)	243—244
Lenz, H., Die Kirche und das weltliche Recht (Hofmann)	383
Lippert, P., Aufstieg zum Ewigen (Zander)	127
Mann, A., Responsorum P.C.I. natura iuridica (Hofmann)	125
Martimort, A. G., En Mémoire de moi (Fischer)	236
St. Maximus Confessor, The ascetic Life (Baus)	187—188
Mayer, E., Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nikolaus Hartmann (Lenz)	312
Meinertz, M., Begegnungen in meinem Leben (Mußner)	320
Mangis, R., Der Heilswille Gottes (Backes)	64
Neuss, W., Die Kirche der Neuzeit (Iserloh)	190—191
Schriften des Nikolaus v. Cues, hrsg. i. A. Heidelb. Akad. d. Wissenschaft 1) Über den Ursprung; 2) Predigten; 3) Die Kalenderverbesserung (Haubst)	244—245
Nötscher, Fr., Zur theol. Terminologie der Qumran-Texte (Groß)	251—252
Oppold, W., Sakristan der heiligen Kirche (Fischer)	239—240
Ostlender, H., Albertus Magnus (Backes)	313
Pannenberg, W., Die Praedestinationslehre des Duns Skotus (Breuning)	122
Peil, R., Handbuch der Liturgik (Fischer)	236—238
Pelster, F., Declarationes Magistri Guilelmi d. l. Mare (Backes)	255
Petermann, J., Naturtreue Ehe (Seelhammer)	124
Peterson, E., Marginalien zur Theologie (Groß)	384
Premm, M., Kath. Glaubenskunde (Backes)	64
Quasten, J., Initiation aux Pères de l'Eglise (Baus)	187

Rahner, K., Maria, Mutter des Herrn (Backes) . . . . .	254
Rauch, W., Abhandlungen aus Ethik u. Moraltheologie (Seelhammer) . . . . .	315
Reinert, K., Die Reformation der siebenbürgisch-sächsischen Kirche (Iserloh) . . . . .	248
Riedmann, A., Die Wahrheit des Christentums (Backes) . . . . .	256
Riquet, N., Der einzige Erlöser (Backes) . . . . .	255
Ritter, E., Die kath. soziale Bewegung Deutschlands (Iserloh) . . . . .	249
Roschini, G. M., La biblioteca mariana Pio XII. (Backes) . . . . .	254
Roth, H., Also glaube ich (Backes) . . . . .	64
Schaller, J.-P., Secours de la grâce et secours de la médecine (Seelhammer) . . . . .	123—124
Scharbert, J., Der Schmerz im AT (Groß) . . . . .	316—317
Scheeben, H. Ch., Albertus Magnus (Backes) . . . . .	121
Scheeben, M. J., Gesammelte Schriften, Bd. 11 (Breuning) . . . . .	122
Schilling, O., Das Buch Jesus Sirach (Groß) . . . . .	317
Schlier, H., Die Zeit der Kirche (Mußner) . . . . .	319—320
Schmaus, M., Kath. Dogmatik (Backes) . . . . .	254
Schmid, J., Das Evangelium nach Matthäus (Mußner) . . . . .	318—319
— Das Evangelium nach Markus (Mußner) . . . . .	319
Schnitzler, Th., Meßdienerpädagogik (Fischer) . . . . .	241
Schöllgen, W., Aktuelle Moralprobleme (Seelhammer) . . . . .	256
Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes. Übers. von P. Rießler u. R. Storr (Mußner) . . . . .	63
Heilige Schrift und Seelsorge, Hrsg. von K. Rudolf (Mußner) . . . . .	63
Schubert, K., Die Religion des nachbibl. Judentums (Groß) . . . . .	252
Schwarzenbach, A., Die geographische Terminologie im Hebräischen des AT (Groß) . . . . .	60—61
Seidensticker, Ph., Ins Heilige Land (Groß) . . . . .	192
Semmelroth, O., Gott und Mensch in Begegnung (Backes) . . . . .	255
Sipos, St., Enchiridion iuris canonici (Hofmann) . . . . .	381—382
Spitzer, R., Gott lebt und ruft dich (Backes) . . . . .	255—256
Stöger, A., Brot des Lebens. Dienst am Glauben (Mußner) . . . . .	320
Thomé, J., Es gibt viele Religionen (Bartz) . . . . .	314
Thurston, H., Die körperl. Begleiterscheinungen d. Mystik (Backes) . . . . .	255
Trese, L. H., Der Christ in der Kirche (Mentges) . . . . .	127
Vogels, H. J., Handbuch der Textkritik des NT (Mußner) . . . . .	62—63
Volk, H., Christus und Maria . . . . .	121
— Schöpfungsglaube und Entwicklung (Breuning) . . . . .	121
Walkenbach, A., Der Glaube bei Karl Barth (Backes) . . . . .	313—314
Der Weg aus dem Ghetto. Vier Beiträge von H. Grosche, F. Heer, W. Becker, K.-H. Schmidthüs (Iserloh) . . . . .	248—249

Weikl, L., Entfache die Glut (Zander) . . . . .	126
Welte, B., Vom Geist des Christentums (Bartz) . . . . .	119
Wiesheu, J., Persönlichkeiten der Bibel (Groß) . . . . .	61
Wisdom in Israel and the Ancient Near East. Presented to H. H. Rowley (Groß) . . . . .	60
Worte des Herrn, zgst. von H. Schürmann (Mußner) . . . . .	62
Wust, P., Im Sinnkreis des Ewigen (Lenz) . . . . .	119
Zacharias, G. P., Psyche und Mysterium (Seelhammer) . . . . .	124
Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft. Bd. 2 1953/54 (Mußner) . . . . .	63
Zocher, R., Philosophie in Begegnung mit Religion und Wissenschaft (Lenz) . . . . .	118



1180 V 1069

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

65. JAHRGANG  
PASTOR BONUS

---

## inhalt

---

Prof. Dr. Matthias Schuler † . . . . . 1

### AUFSÄTZE:

- Zum Inhalt des Ehekonsenses / Heinrich Flatten . . . . . 3  
Läßt sich in den Psalmen ein „Thronbesteigungsfest Gottes“ nach-  
weisen? / Heinrich Groß . . . . . 24  
Gesangbücher im Trierer Raum / Balthasar Fischer . . . . . 41

### KLEINERE BEITRÄGE

- Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes / Franz Mußner . 55  
Erwägungen zum Problem der zeitgemäßen Predigt / Otto Andreas . 57

BESPRECHUNGEN . . . . . 60

### EINGESANDTE SCHRIFTEN

---

1956 - Heft 1

---

PAULINUS-VERLAG-TRIER

## **„Tag des Films“ und was weiter?**

Im Bistum Trier wurde - wie auch in anderen Diözesen - ein „Tag des Films“ gehalten, bei dem über den Film gesprochen und zur christlichen Verantwortung beim Kinobesuch aufgerufen wurde. Das Anliegen ist aber zu wichtig, als daß es alljährlich mit einem solchen Tag erledigt sein könnte. Vielmehr stellt sich immer neu drängend die Frage, wie der Film in seinem Wesen, seiner wirtschaftlichen Weltmacht, seiner Massenwirkung erkannt, wie diese Macht seelsorglich, pädagogisch, kulturell gemeistert und endlich der „Weg zum besseren Film“ gefunden werde. Geleiter und Führer auf diesem Weg ist die Zweimonatsschrift

### **INTERNATIONALE FILM-REVUE**

die unter Schriftleitung von Dr. A. Funk in Verbindung mit der Internationalen Katholischen Filmzentrale herausgegeben wird. Sie erscheint jährlich in 6 Heften zu je 52 Seiten, Großformat, Kunstdruckpapier, reich illustriert; der Bezugspreis für den Halbjahrgang beträgt DM 9,-.

Bestellen auch Sie! Zu beziehen durch den Buchhandel

**PAULINUS - VERLAG TRIER**

## **Loewenberg'sche Buchhandlung**

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentalthologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfsinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfsinum (Alttestamentliche Einleitung und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfsinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfsinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religiöspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfsinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mufner, Trier, Weberbachstraße 72 (Kirchengeschichte, Patrologie); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleiter: Prof. Dr. Linus Hofmann und Prof. Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfsinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,- DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.



## PROF. DR. MATTHIAS SCHULER †

*Am Vorabend des St.-Andreas-Tages 1955 ist der Senior der Theologischen Fakultät, der emeritierte Professor der Kirchengeschichte und Patrologie, Prof. Dr. Matthias Schuler, heimgegangen in den Frieden Gottes, am 3. Dezember 1955 gaben wir ihm auf dem stillen Friedhof seines Heimatdörfchens Riveris im Landkreis Trier das letzte Geleit. Wenige Wochen zuvor, am 26. Oktober, konnte er noch in völliger geistiger Frische seinen 80. Geburtstag in dem ihm zur zweiten Heimat gewordenen Alten Seminar begehen. Ihrem langjährigen Mitherausgeber und verdienstvollen Mitarbeiter schuldet die Trierer Theologische Zeitschrift ein Wort des Gedenkens.*

Die Voraussetzungen für das spätere kirchenhistorische Fachstudium erwarb Sch. am humanistischen Gymnasium in Prüm, das ihm eine gediegene Kenntnis der alten Sprachen vermittelte. Im Trierer Seminar wurde er der Lieblingsschüler J. Marx' d. J., der in ihm die Liebe zur Geschichte seines Heimatbistums weckte, deren Erforschung er zeitlebens treu blieb. Noch als Seminarist schrieb er eine größere Abhandlung über „Die Tradition von der Gründung der trierischen Kirche durch Schüler des heiligen Petrus“, die bereits vor seiner Priesterweihe im 12. Jg. des Pastor bonus (1899/1900) veröffentlicht wurde. In den vier Jahren seiner seelsorgerlichen Wirksamkeit als Kaplan an St. Antonius in Trier galten seine Mußestunden weiterhin dem Studium der Kirchengeschichte, für das ihm Bischof Korum schließlich im Frühjahr 1904 den ersehnten Urlaub gewährte. Sch. ging an die Universität Berlin, deren damalige Möglichkeiten für eine Ausbildung vor allem in den historischen Hilfswissenschaften ihn besonders lockten. Er hat sie eifrig genutzt, und neben seinen beiden bevorzugten Lehrern Michael Tangl und Dietrich Schäfer hörte er vor allem klassische Philologie bei U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Vorgeschichte bei G. Kossinna, Alte Geschichte bei E. Meyer, Wirtschaftsgeschichte bei G. Schmoller und Kirchengeschichte bei A. v. Harnack. Die stärkste Anziehungskraft übte aber das Seminar des Herausgebers der Bonifatiusbriefe, M. Tangl, auf ihn aus, das den Grund legte für ein seitdem nie erloschenes Interesse für alle Bonifatiusfragen. Eine Frucht dieser Seminarübungen war seine Studie über das Todesjahr des heiligen Bonifatius, die im Pastor bonus des Jahres 1905/06 erschien. Tangl stellte auch das Thema seiner Dissertation: Die Besetzung der deutschen Bistümer in den drei rheinischen Kirchenprovinzen in den ersten Jahren Papst

Bonifaz VIII., auf Grund deren ihn die philosophische Fakultät der Universität Berlin am 14. Oktober 1909 zum Dr. phil. promovierte.

Nach Abschluß der akademischen Studien bot sich Sch. eine Stelle, die zunächst die Möglichkeit zu weiteren wissenschaftlichen Arbeiten zu gewährleisten schien; er wurde Schloßgeistlicher bei den Grafen Schaffgotsch in Warmbrunn in Schlesien, aber die mit der Stelle verbundene Tätigkeit als Bibliothekar legte ihm so viel Verwaltungs- und Kleinarbeit auf, daß er bei seiner Neigung zu einer fast ängstlichen Akribie in weniger wichtigen Dingen in den 14 Jahren seines Warmbrunner Aufenthaltes nicht zur Niederschrift umfassenderer Untersuchungen kam. So nahm er voll Freude am 1. Mai 1924 die Berufung auf den Lehrstuhl seines Lehrers J. Marx am Trierer Seminar an, die ihn seiner eigentlichen Lebensaufgabe zuführte.

In dem Konflikt zwischen Forschertätigkeit und Lehraufgabe, in den dieses Amt mehr als einmal seinen Inhaber stellt, entschied sich Sch. eindeutig für den Vorrang der Vorlesungstätigkeit vor jeder anderen Verpflichtung. Seine Hörer so in die Geschichte ihrer Kirche einzuführen, daß sie ihr in um so größerer Liebe und Treue dienten, schien ihm eine fast seelsorgerliche Funktion. Ihr hat er sich in den 25 Jahren seiner Professur mit einer letzten Gewissenhaftigkeit gewidmet; es entsprach dem konservativen Grundzug seines Wesens, daß er dabei die Geschichte der Kirche eher in einem der Tradition günstigen Sinn darstellte.

Was Sch. über die Vorbereitung seines Kollegs hinaus an freier Zeit erübrigte, gehörte der Erforschung der Kirchengeschichte seiner moselländischen und rheinischen Heimat. Von seinem Lehrer Marx übernahm er die mühevollen Aufgabe eines Herausgebers der „Geschichte der Pfarreien der Diözese Trier“, von der unter seiner tätigen Förderung die Bände 2—4 erschienen. Nach dem Ende des 2. Weltkrieges stellte er seinen Rat und seine Erfahrung der neugegründeten Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte zur Verfügung, deren Mitgründer und Vizepräsident er war. In der Gesellschaft für nützliche Forschungen der Stadt Trier war er hochangesehenes Vorstandsmitglied, dessen Stimme gern gehört wurde und dessen Wort viel galt. Der Trierer Bistumszeitschrift diente er vor allem mit sorgfältiger Berichterstattung über kirchengeschichtliche Neuerscheinungen.

Ein Charakterzug aber hat ihm bei allen eine unbegrenzte Verehrung eingetragen: in der akademischen Diskussion war er von vollendeter Vornehmheit und verwirklichte in seltener Weise das Newmansche Ideal des christlichen Akademikers: Ehrfurcht haben vor der Meinung des anderen. So grüßt ihn seine Fakultät noch einmal mit dem Wunsch, den die alte Kirche Menschen von ähnlich lauterer Gesinnung zuweilen auf den Grabstein setzte: ANIMA INNOX VIVAS IN DOMINO! K. Baus

## Zum Inhalt des Ehekonsenses

Von Prof. Dr. Dr. Heinrich Flatten, Tübingen

Anstoß zu den folgenden Überlegungen gab ein Eheprozeß, in welchem der Ehemann auf Nichtigkeitserklärung seiner Ehe klagte, weil es ihm selbst am hinreichenden Ehekonsens gefehlt habe. Er sei bei seiner Heirat dem kirchlichen Leben völlig entfremdet gewesen und habe deshalb auch eine kirchliche Trauung auf das entschiedenste abgelehnt. So habe er seine Ehe mit einem evangelischen Mädchen unter allen Umständen nur standesamtlich eingehen wollen. Doch von Hause aus habe man ihn immer wieder zur kirchlichen Eheschließung gedrängt, bis er endlich den Eltern zuliebe nachgegeben habe. Jedoch habe er die kirchliche Trauung nur äußerlich über sich ergehen lassen, während er in seinem Innern die Ablehnung dieses Eheschließungsaktes vor dem Pfarrer bewußt beibehalten habe.

Von allen prozessualrechtlichen Fragen, ob etwa der Ehemann mit seinem Verhalten des Klagerechtes verlustig gegangen ist oder ob er für seine Behauptungen einen genügenden Beweis hat erbringen können, soll hier abgesehen werden. Nur das materialrechtliche Problem stehe zur Erörterung, ob und inwieweit der angeführte Tatbestand einen Konsensmangel darstellt. Eine Lösung wird nur zu finden sein, wenn man das Wesen des Ehekonsenses genau bestimmt.

### *I. Die These: Zum Ehekonsens gehört der Wille, mit der Konsenserklärung die Ehe zu begründen*

Der Ehekonsens, den man nur annäherungsweise als Einwilligung in die Ehe wiedergeben kann, umfaßt zunächst ein Doppeltes: den Willensentschluß zu der Ehe und die entsprechende Willenserklärung. Erst beide zusammen, der innere Willensakt (*consensus internus*) und die äußere Kundgabe des Willens (*consensus externus*), machen die Konsensleistung aus. Wie die äußere Willenserklärung ohne innere Willenszustimmung zu dem Inhalt des Erklärten keine gültige Ehe bewirkt, so genügt es auf der anderen Seite ebensowenig, daß bloß der innere Willensakt gesetzt wird, ohne daß die äußere Kundgabe des Konsenses hinzutritt. Beide zusammen sind unerläßlich. In welcher Weise dabei der innere Willensentschluß und die äußere Willenserklärung miteinander verbunden sein müssen, läßt sich erst scharf abgrenzen, nachdem zuvor das Wesen des *consensus internus* genau fixiert ist.

Wollte man den *consensus internus* definieren als den Willensakt, diese Ehe zu schließen, so wäre das mißverständlich und könnte leicht zu

Trugschlüssen führen. Die Sacra Romana Rota hat in einer Causa Argentinens. am 18. November 1918<sup>1</sup>, ähnlich wie in einigen anderen analogen Fällen, ein Urteil über die Gültigkeit einer Ziviltrauung gefällt, aus dem sich bedeutsame Konsequenzen für den Begriff der Konsensleistung ergeben. Ein Paar gemischter Konfession, das nach dem damaligen Recht des Eheschließungsortes nicht an die kanonische Eheschließungsform gebunden war, hatte standesamtlich geheiratet; die katholische Braut war dabei willens, der Ziviltrauung die kirchliche Eheschließung folgen zu lassen. Aber an dem nachträglichen Widerstand des Mannes scheiterte ihr Plan, und es unterblieb die kirchliche Trauung. Die Rota erkannte auf Nichtigkeit der Ehe. Nicht etwa wegen des Fehlens der kirchlichen Eheschließungsform, weil das Paar an diese Form eben nicht gebunden war. Vielmehr wegen Konsensmangels auf seiten der Frau. Dabei war es unbestritten, daß die Frau und ebenso der Mann wirklich den Willen hatten, einander zu heiraten. Schon daraus ergibt sich, daß der Ehekonsens mit der Begriffsbestimmung „Wille zur Eheschließung“ nicht präzise genug erfaßt ist.

Wie die Rota aus dem Beweismaterial erarbeitete, hatte die Frau persönlich die Überzeugung, daß sie eine wirkliche Ehe nur mit der kirchlichen Trauung eingehen könne. Mit der kirchlichen Trauung, die dann allerdings unterblieb, hatte sie ihre Ehe begründen wollen. Hingegen sah sie die Ziviltrauung als bloße zivile Zeremonie an, mit der nicht eine wirkliche Ehe geschlossen werden könne, und in dieser nachweislichen Absicht, mit der standesamtlichen Trauung nur eine äußere Zeremonie ohne wahrhaft ehebegründenden Charakter zu vollziehen, unterzog sie sich der zivilen Eheschließung. Drei Punkte sind hinsichtlich einer Schlußfolgerung für den Konsensbegriff bedeutsam. Einmal ist der *consensus externus* eindeutig geleistet, da beide vor dem Standesbeamten erklären, einander zur Ehe zu nehmen. Sodann besteht bei beiden wirklich Ehwille, der Wille, einander zu heiraten. Gleichwohl stellt die Rota drittens fest: Es fehlt der Ehekonsens (*consensus internus*) auf seiten der Frau, und zwar insofern, als sie trotz des unwiderrufen vorhandenen Ehwillens nicht mit der standesamtlichen Trauung ihre Ehe schließen will; sie will erst durch die kirchliche Trauung eine wahre Ehe eingehen.

Trotz des allgemeinen Ehwillens fehlt hier der Ehekonsens. Für die Begriffsbestimmung des Ehekonsenses folgt aus dem Urteil: Der Ehekonsens (*consensus internus*) liegt nicht schon vor in dem Willen zu heiraten, sondern erst in dem Willensakt, hier mit zu heiraten, hier durch die Ehe zu begründen. Beachtlich ist in diesem Zusammenhang auch die sorgfältige Formulierung, welche c. 1081 § 2 für die Bestimmung des Ehekonsenses verwendet. Dort heißt es nicht: *actus voluntatis tradendi*

<sup>1</sup> AAS 1919 S. 358—363.

*et acceptandi ius in corpus* . . . , worunter man allenfalls einen allgemeinen Ehem Willen verstehen könnte, ohne daß dieser Wille ausdrücklich auf die Schließung der Ehe gerade im Augenblick der Konsensleistung gerichtet sein müßte. Vielmehr sagt der Kodex: *actus voluntatis, quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus* . . . In und mit der Konsensleistung muß der Kontrahent das *ius in corpus* zu übertragen und entgegenzunehmen beabsichtigen. Es genügt für den Ehekonsens nicht der Wille zur Ehe, ohne daß mit diesem Willensakt selbst schon die Ehe begründet werden soll, sondern Ehekonsens liegt erst dort vor, wo das Ja zu der Ehe in der Intention gesetzt wird, hiermit sich ehelich zu binden, hiermit die Ehe zu begründen.

Eine solche Intention fehlt aber, wo die Ziviltrauung mit jener Willenshaltung vollzogen wird, welche die katholische Kirche für die Vornahme dieses Aktes verlangt, nämlich mit der Absicht, in diesem Vorgang nur eine äußere Zeremonie, nicht aber einen ehebegründenden Akt zu setzen. Ob allerdings der jeweilige Nupturient der Weisung der Kirche folgend in der standesamtlichen Trauung nur einen zeremoniellen Akt bürgerlicher Wirkung ohne wahre Konsensleistung zu vollziehen gewillt war oder ob er in Wirklichkeit doch mit diesem Akt seine Ehe zu begründen beabsichtigte, also wahren Ehekonsens beibrachte, ist reine Tatsachenfrage. Letztere Möglichkeit eines wahren Ehekonsenses bei der Zivileheschließung besteht durchaus und ist bei Nichtkatholiken sogar als Normalfall anzusehen. Aber die wiederholt und nachdrücklich erhobene Forderung der Kirche geht dahin, bei der standesamtlichen Eheschließung keinen wahren Ehekonsens zu leisten, sondern trotz der äußeren Konsensabgabe innerlich zu simulieren. Benedikt XIV. hat in seiner *Epistula Redditae sunt* vom 17. September 1746<sup>2</sup> verlangt, Katholiken dürften sich der standesamtlichen Eheschließung nur mit der Intention unterziehen, hiermit einen *actus mere civilis* (§ 3), eine *civilis ac mere politica caeremonia* (§ 4) zu setzen; dabei habe tunlichst die kirchliche Trauung als die wahre Eheschließung voranzugehen und der bürgerliche Akt der standesamtlichen Trauung erst nachzufolgen, soweit nach den bestehenden Verhältnissen dazu eine Handhabe gegeben sei (§ 4). Nach der Einführung der Zivilehe in Italien hat die *Sacra Poenitentiaria* in einer Instruktion vom 15. Januar 1866<sup>3</sup> dasselbe nochmals eingeschärft: Die Katholiken dürften, wo die Staatsgesetze dazu zwängen, sich der zivilen Trauung unterziehen, *ea tamen intentione, ut sistendo se Gubernii officiali nil aliud faciant, quam ut civilem caeremoniam exequantur* (nr. 5); auch hier wird wiederum gewünscht, daß die kirchliche Trauung vorangehen möge.

<sup>2</sup> Codicis Iuris Canonici Fontes 2 S. 41—43.

<sup>3</sup> Codicis Iuris Canonici Fontes 8 S. 456—458.



Wer in dieser von der Kirche gewünschten Intention den Akt der standesamtlichen Trauung vollzieht, leistet unbeschadet seiner an sich bestehenden Absicht, mit dem Partner eine Ehe einzugehen, im Augenblick der standesamtlichen Eheschließung doch keinen Ehekonsens. Zwar gibt er mit dem Jawort vor dem Standesbeamten einen *consensus externus*, aber es fehlt der *consensus internus*. *Si contrahens... non vult reapse nisi aut meram ceremoniam civilem peragere..., tunc consensus matrimonialis vere deficit*<sup>4</sup>. Und zwar fehlt hier der Ehekonsens, weil der Nupturient, mag es auch sein fester Wille sein, an der geplanten Heirat mit dem Partner festzuhalten, doch nicht den Akt der standesamtlichen Trauung als eheschließenden Akt setzen will. *Nullum tunc matrimonium peragere volunt*<sup>5</sup>. Es gehört zum unverzichtbaren Wesen der Konsensleistung der Wille, hier mit, d. h. mit dieser Konsensabgabe das *ius matrimoniale in corpus* zu übertragen und zu empfangen, hier mit die Ehe zu begründen.

Nunmehr läßt sich die Verbindung von *consensus internus* und *consensus externus*, die Art und Weise, in der beide miteinander gekoppelt sein müssen, genauer bestimmen. Es genügt nicht, daß beide zwar geleistet werden, aber beziehungslos nebeneinanderstehen. Sie müssen zu einer moralischen Einheit verschmolzen sein. Wenn der innere Ehekonsens zu bestimmen ist als Willensakt, hier mit die Ehe zu schließen, so besagt das „hiermit“, daß der Wille darauf gerichtet sein muß, in und mit der Vollendung der Konsensleistung das *ius in corpus* zu übertragen; vollendet wird die Konsensleistung aber erst, wenn zu dem *consensus internus* noch der *consensus externus* hinzutritt. Würde der Kontrahent in einem Zeitpunkt A innerlich den Willen setzen: „Hiermit, nämlich jetzt mit diesem inneren Willensakt übertrage ich dir das *ius in corpus*“ und zu einem späteren Zeitpunkt B eine nur äußerliche Erklärung abgeben: „Hierdurch nehme ich dich zu meiner Ehefrau“, ohne daß er aber innerlich diesen äußeren Akt als ehebegründend intendiert, so liegt Konsensmangel vor. Hier müßte vielmehr der innere Willensakt darauf gerichtet sein, mit der Konsenskundgabe auch wirklich die Ehe zu begründen. Zwar kann der Entschluß zu dem *consensus internus* schon in dem Zeitpunkt A gefaßt werden, jedoch muß er dann inhaltlich intendieren, nicht jetzt in dem Zeitpunkt A der inneren Willensbildung, sondern mit der Konsenserklärung in dem wenn auch vielleicht noch unbestimmten Zeitpunkt B die Ehe zu begründen. Der in A aktuell gesetzte Wille muß wenigstens virtuell in B, also gleichzeitig mit der äußeren Konsenserklärung existieren. Aus seiner Wirkkraft heraus muß die Manifestation nach

<sup>4</sup> Wernz-Vidal, *Ius canonicum* 5 Rom 1925 S. 579.

<sup>5</sup> Rosset, *De sacramento matrimonii* n. 2317, zitiert bei Wernz-Vidal, a. a. O. S. 691.

außen erfolgen. Andernfalls, wenn in diesem späteren Zeitpunkt der Kundgabe nicht wenigstens virtuell innerlich der Wille bestände, *hic et nunc* die Ehe zu begründen, wäre die äußere Erklärung, hiermit die Ehe zu schließen, bloße Simulation und nicht die Bekundung des innerlichen Willens. Wirklicher Ehekonsens liegt hier also nur vor, wenn der Wille aktuell oder wenigstens virtuell darauf gerichtet ist, in und mit dieser Konsenserklärung das *ius in corpus* zu übertragen und so die Ehe einzugehen.

Nicht gefordert ist hiernach, daß der innere Konsensentschluß und die äußere Konsenskundgabe im selben Augenblick aktuell gesetzt werden (*simultaneitas positionis*). Vielmehr genügt die *simultaneitas coexistentiae*, bei welcher der *consensus internus* zwar zuvor aktuell gesetzt ist, aber bei der Leistung des *consensus externus* virtuell noch fort dauert. Doch inhaltlich muß sich der vorher gesetzte *consensus internus* auf die später folgende Konsensmanifestation beziehen, auch wenn deren Zeitpunkt vielleicht noch unbestimmt sein sollte. Es mag sein, daß z. B. eine Braut bereits acht Tage vor der angesetzten Trauung den inneren Konsens leistet: Ich will den Bräutigam heiraten, und daß sie dann in der folgenden Woche wie auch bei der Trauung selbst aktuell diesen Willen nicht mehr erneuert. Gleichwohl ist ihre Trauung gültig, allerdings unter einer Voraussetzung: Sie muß bei der aktuellen Setzung des *consensus internus* in der vorhergehenden Woche intendiert haben: Ich will meinen Bräutigam in und mit der bevorstehenden Trauung heiraten. Nur dann wäre nämlich ein *consensus de praesenti* gegeben, durch den allein eine Ehe zustande kommen kann. Andernfalls läge bloß ein *consensus de futuro* vor, der naturgemäß zum Eheabschluß nicht ausreicht.

Nach dem Vorstehenden bewirkt die rechtmäßig abgegebene Konsensmanifestation nur dann eine gültige Ehe, wenn gleichzeitig die wenigstens virtuelle Intention besteht, hiermit, d. h. durch diese Konsensleistung die Ehe zu begründen. Sonst liegt kein wahrer Ehekonsens vor. Bloße Manifestation eines Konsenses ohne den inneren Willen, *hic et nunc* mit dieser Konsenserklärung die Ehe zu begründen, bedeutet Konsensmangel.

## II. Die nähere Begründung

Man wird allerdings zu prüfen haben, ob die aufgestellte These in ihrer allgemeinen Fassung richtig ist. Bestreiten kann man sie unter keinen Umständen für den oben aus der Rota-Entscheidung erläuterten Fall, daß jemand die standesamtliche Eheschließung in der Absicht einer rein äußeren Zeremonie vornimmt und dann hernach die bewußt als wahre Eheschließung intendierte kirchliche Trauung unterbleibt. Hier war der Kontrahent wohl gewillt, später in der kirchlichen Trauung das

*ius in corpus* zu übertragen, aber er hatte nicht den Willen, mit dieser standesamtlichen Trauung schon das *ius in corpus* zu übergeben, und somit war diese Eheschließung vor dem Standesbeamten wegen Konsensmangels nichtig. Wie aber steht es, so wird man einwenden, wenn einem derartigen Akt, in dem zwar äußerlich formgerecht, aber ohne ehebegründende Intention eine Konsenserklärung erfolgt, ein anderer Akt bereits vorangegangen ist, welcher mit dem klaren Willen, hiermit die Ehe einzugehen, also mit *consensus naturaliter sufficiens* gesetzt wurde, mag diesem ersten Akt auch wegen Formfehlers keine Rechtsgeltung zukommen? Genügt es in so gelagertem Falle nicht, daß zu dem ursprünglich geleisteten und inzwischen nicht widerrufenen *consensus naturaliter sufficiens* nachträglich nur noch der äußere Akt einer formgerechten Konsenserklärung ohne neuen *consensus internus* hinzutritt, um eine wahre Konsensleistung im Augenblick des zweiten Aktes zu bewirken?

Ein paar Beispiele können das Problem verdeutlichen: Zwei Protestanten haben während des Krieges in der sogenannten Ferntrauung geheiratet mit der Intention, hiermit tatsächlich ihre Ehe zu begründen; da die positivrechtlichen Gültigkeitsvorschriften der cc. 1088 und 1089 auch für Protestanten bindend sind<sup>6</sup>, ist ihre Ferntrauung ungültig; ohne hierum zu wissen, haben sie nach der Heimkehr des Mannes noch die evangelisch-kirchliche Trauung vorgenommen, jedoch nur mit der Absicht einer äußeren Zeremonie ohne jede ehebegründende Intention. Ein anderes Beispiel: Ein ungetauftes Paar, das wie alle Ungetauften der Ehejurisdiktion des Staates untersteht und daher an dessen Formvorschrift gebunden ist, daß eine Ehe gültig nur vor dem Standesbeamten zu schließen ist, tauscht ohne standesamtliche Trauung in rein privater Weise wirklichen Ehekonsens aus; nach geraumer Zeit verstehen sie sich zur standesamtlichen Trauung, um polizeilichen Schwierigkeiten zu entgehen; jedoch haben sie dabei keineswegs die Intention, mit diesem Schritt ihre Ehe zu schließen, da sie sich als seit langem wirklich verheiratet betrachten. Ein drittes Beispiel: Ein dem religiösen Leben völlig fremd und feindlich gegenüberstehender Katholik schließt standesamtlich eine Ehe und hat dabei die Intention, hiermit wirklich seine Ehe zu begründen; auf Drängen der Eltern läßt er sich, wenn auch widerstrebend, schließlich noch zur kirchlichen Trauung herbei, sieht diese jedoch als hohle und zu nichts verpflichtende Zeremonie an, durch die er nicht erst seine Ehe zu begründen beabsichtigt.

Gemeinsam ist allen diesen Beispielen folgender Typus. Zweimal wird der Konsens erklärt. Bei dem ersten Akt liegt *consensus naturaliter sufficiens* vor, der jedoch wegen Nichtbeachtung positiv-rechtlicher Vorschriften der juridischen Wirkung entbehrt. Der Ehewille dauert un-

<sup>6</sup> Vgl. S. Officium 30. Juni 1949, AAS 1949 S. 427.



widerrufen fort. In dem zweiten Akt wird nochmals nach außen hin, und zwar jetzt in der formgerechten Weise Konsens erklärt; doch wird dabei ein innerer Willensakt, mit der neuen Erklärung tatsächlich das *ius in corpus* zu übertragen und so die Ehe wirklich zu begründen, unterlassen oder sogar positiv abgelehnt.

Die entscheidende Frage lautet nun, ob mit dem zweiten Akt der äußeren Konsenserklärung eine wirkliche Konsensleistung erbracht wird. Man könnte etwa dafür geltend zu machen versuchen, daß der einmal geleistete Konsens als Willenshaltung andauere<sup>7</sup> und dieser fortbestehenden Konsenshaltung auch eine rechtliche Bedeutung zukomme, wie das Vorgehen der Kirche bei der *sanatio in radice* zeige. Das lege es nahe, daß auch in den oben beschriebenen Fällen hinsichtlich des *consensus internus* der früher einmal geleistete Konsens und sein Fortbestehen ausreiche und daß dann das bloß additive Hinzukommen einer äußeren Konsensmanifestation genüge, um im Verein mit dem nicht widerrufenen früheren *consensus internus* jetzt im Augenblick des zweiten Aktes eine wahrhafte Konsensleistung zu schaffen. Dennoch muß man eine solche Folgerung ablehnen. In dem zweiten Akt, wie er oben umschrieben ist, wird kein wirklicher Konsensakt gesetzt.

Zunächst kann man sich dafür auf eine Entscheidung der eherechtlichen Literatur in einem völlig analogen Fall berufen. Martin Leitner<sup>8</sup> berichtet von einer in der Erzdiözese Olmütz vorgenommenen Trauung, zu der eine Weisung der S. C. Conc. vom 7. Januar 1899 ergangen ist. Der Geistliche hatte am Bett eines Sterbenskranken eine Trauung vorgenommen, ohne daß eine standesamtliche Eheschließung vorausgegangen wäre. Als der Kranke wieder gesund wurde, verlangte der Staat die zivile Trauung, die eigenartigerweise wiederum vor dem Pfarrer vorgenommen werden sollte, der an dem Ort als Standesbeamter fungierte. Die Forderung wurde erfüllt; das Paar heiratete nochmals vor dem Pfarrer als Standesbeamten, jedoch nach der ausdrücklichen Weisung der S. C. Conc. in der bewußten Absicht, hiermit nicht die Ehe zu begründen, sondern *tantum externam caeremoniam* zu setzen. Nach den angegebenen Fakten war die erste Eheschließung, die mit wahren Ehekonsens am Krankenbett vorgenommene kirchliche Trauung, gültig. Insoweit ist der Fall für unsere Frage ohne Belang.

Nun erweitert Leitner aber den Tatbestand und setzt den Fall, bei der ersten Eheschließung habe unbekannterweise ein trennendes Ehehindernis vorgelegen, das erst vor der zweiten, standesamtlichen Trauung weggefallen sei. Mit einer solchen Wendung spielt die Frage in unser Problem hinein. Bei der ersten Konsenserklärung wurde *consensus*

<sup>7</sup> Vgl. c. 1093: *consensus praestitus praesumitur perseverare*.

<sup>8</sup> Lehrbuch des katholischen Ehrechts, Paderborn 1902, S. 123.

naturaliter sufficiens geleistet, der aber wegen des *impedimentum dirimens* unwirksam blieb; unter Fortbestehen des Ehwillens wurde dann in einer standesamtlichen Trauung nochmals eine äußere Konsensmanifestation gegeben, ohne daß der Wille gesetzt wurde, mit dieser neuen Konsenserklärung die Ehe zu begründen, ja mit bewußter Negierung einer solchen Intention. Leitner entscheidet dahin, daß auch die zweite Eheschließung ungültig ist. Nicht etwa wegen Formmangels, was schon um dessentwillen ausscheidet, weil die zweite, standesamtliche Konsenserklärung ebenfalls vor dem Pfarrer erfolgte und die Formvorschrift erfüllte<sup>9</sup>. Ungültigkeit liegt vielmehr wegen Konsensmangels vor. Unbeschadet des nicht widerrufenen Ehwillens haben die Kontrahenten im Augenblick der standesamtlichen Trauung vor dem Pfarrer keinen Ehekonsens geleistet, weil sie in diesem Akt nicht die Ehe begründen, sondern nur eine äußerliche zivile Zeremonie vornehmen wollten. Es gehört demnach zum wesentlichen Erfordernis einer Konsensleistung, daß der Wille darauf gerichtet ist, hiermit die Ehe einzugehen. Auch wenn vorher bereits ein innerlich ausreichender und nur aus äußeren Gründen wegen eines Ehehindernisses oder eines Formfehlers rechtsungültiger Konsens gesetzt worden ist, schafft das bloße Nachbringen einer nunmehr formgerechten, aber nur äußerlich bleibenden Konsensmanifestation ohne neue Ehebegründungsintention keine wirkliche Konsensleistung. Dazu wäre ein neuer Willensakt erforderlich, hiermit, nämlich mit dieser nochmaligen Konsenserklärung wirklich das *ius in corpus* zu übergeben.

Was im Vorstehenden aus der angeführten Entscheidung der Literatur entwickelt wurde, ergibt sich zwingend auch aus den Bestimmungen des Kodex über die Konvalidation einer ungültigen Ehe. Bei der Erörterung dazu bietet sich Gelegenheit, auf den oben angedeuteten Einwurf einer anderen Regelung bei der *sanatio in radice* einzugehen.

Hat ein Katholik seine Eheschließung auf die standesamtliche Trauung beschränkt, diese aber mit wahren Ehekonsens vollzogen, so ist seine Ehe ungültig wegen Formmangels. Dabei ist es gleichgültig, wie lange Zeit zwischen dieser nichtigen standesamtlichen Eheschließung und einer späteren kirchlichen Trauung liegt. Auf jeden Fall ist nach der zunächst nur standesamtlich erfolgten Eheschließung die Ehe wegen Formmangels nichtig, auch wenn eine kirchliche Trauung bereits vorgesehen ist und in Kürze folgt.

Die kirchliche Ordnung einer solchen Ehe setzt voraus, daß die kanonischen Bestimmungen über die Konvalidation einer wegen Formmangels nichtigen Ehe eingehalten werden. Dabei kann die Konvalidation einmal erfolgen durch eine *sanatio in radice*; bei dieser würde die Kirche

<sup>9</sup> Falls das Paar überhaupt formpflichtig war, was sich aus den Angaben bei Leitner nicht ersehen läßt.

von sich aus durch einen kirchlichen Hoheitsakt die bislang nichtige Ehe nunmehr gültig machen, ohne daß die Eheleute den Konsens zu erneuern hätten. Die zweite, und zwar die regelmäßige Form der Konvalidation ist die *convalidatio simplex*, die sich vor allem dadurch von der *sanatio in radice* unterscheidet, daß bei ihr stets eine Konsenserneuerung notwendig ist.

Näherhin ist für die wegen Formmangels nichtige Ehe in c. 1137 bestimmt: *Matrimonium nullum ob defectum formae, ut validum fiat, contrahi denuo debet legitima forma*. Der Eheschließungsakt muß demnach in seiner Gesamtheit neu gesetzt werden, und zwar diesmal in der vorgeschriebenen kanonischen Form. Vor dem Pfarrer und zwei Zeugen müssen die Eheleute ihren Konsens von neuem leisten<sup>10</sup>. Der ganze Kontrakt muß neu gesetzt werden (*contrahi denuo debet*). Zur neuen Leistung des Kontraktes gehört aber notwendig das neue Beibringen von *consensus internus* und *consensus externus*. Nicht wäre der gesamte Eheschließungsakt, wie es der Kodex fordert, schon neu gesetzt, wenn nur die äußere Form nachgeholt würde, ohne daß aber ein neuer innerer Konsensakt geleistet würde.

Daß bei der *convalidatio simplex* die Konsenserneuerung in einem eigenen neuen Willensakt zu bestehen hat, fordert ausdrücklich c. 1134. Er lautet: *Renovatio consensus debet esse novus voluntatis actus in matrimonium quod constet ab initio nullum fuisse*. Ein Doppeltes ist hier also vorgeschrieben: Einmal muß der Konsens in einem neuen Willensakt geleistet werden. Sodann hat die Konsenserneuerung zu geschehen im Bewußtsein der bisherigen Nichtigkeit der Ehe. Von diesen beiden Forderungen interessiert in unserem Zusammenhang nur die erste.

Bevor aber inhaltlich auf sie eingegangen wird, ist darauf zu verweisen, daß c. 1134 für jedwede *convalidatio simplex* gilt, mag nun die bisherige Ehenichtigkeit auf trennendem Ehehindernis oder auf Konsensdefekt oder auf Formmangel beruhen. Der Kanon ist nicht auf die wegen trennenden Ehehindernisses nichtige Ehe beschränkt, obschon er äußerlich eingebettet ist in die Kanones über die Konvalidation des *matrimonium irritum ob impedimentum dirimens* (cc. 1133—1135). Letzteres erklärt sich aber aus dem gesamten Aufbau der Konvalidationskanones im Kodex. Der Kodex behandelt nämlich die Konvalidation in der Weise, daß er die einzelnen Nichtigkeitsgründe nacheinander bespricht, zuerst die Konvalidation bei trennendem Ehehindernis (cc. 1133—1135), dann bei Konsensdefekt (c. 1136) und schließlich bei Formmangel (c. 1137). Nachdem in c. 1133 zunächst festgestellt ist, daß bei trennendem Ehehindernis der Konsens zu erneuern ist, wird dann in c. 1134 sofort anschließend

<sup>10</sup> Vgl. Heribert Jone, Konvalidation einer ungültigen Ehe, in Theol.-prakt. Quartalschrift 83, Linz 1930, S. 792.

erörtert, worin die Konsenserneuerung zu bestehen hat. Wo also zum erstenmal der Begriff der Konsenserneuerung auftaucht, wird unmittelbar anschließend der Inhalt einer solchen Konsenserneuerung erörtert. Diese inhaltliche Bestimmung gilt aber nicht nur für die Konvalidatio bei trennendem Ehehindernis, sondern ganz allgemein für jede *convalidatio simplex*. Für die wegen Konsensdefektes und für die aus Formmangel nichtige Ehe setzen c. 1136 bzw. c. 1137 fest, daß ein neuer Konsens zu leisten ist. Was unter dieser neuen Konsensleistung zu verstehen ist, ergibt sich durch Rückgriff auf c. 1134, der zwar innerhalb der Kanones über Konvalidatio des *matrimonium irritum ob impedimentum dirimens* steht, aber ohne jede Einschränkung allgemein den Inhalt der *renovatio consensus* umschreibt.

Daß c. 1134, wie hier dargelegt, für jedwede *convalidatio simplex* gilt unabhängig von dem Nichtigkeitsgrund, ist die allgemein herrschende Lehre der kanonistischen Doktrin und Rechtsprechung. So baut Mörsdorf<sup>11</sup> die Behandlung der einfachen Konvalidatio in klarer Systematik in der Weise auf, daß er zunächst bestimmt, was überhaupt zu einer *convalidatio simplex* gehört: Konsenserneuerung, und zwar nach der Vorschrift des c. 1134, und daß er dann erst die einzelnen Arten je nach dem Nichtigkeitsgrund erörtert; c. 1134 gilt hiernach für jedwede *convalidatio simplex*. Im gleichen Sinne äußert sich Müssener<sup>12</sup>: „Über die Art und Weise der Konsenserneuerung, die in allen (!) Fällen der einfachen Konvalidatio erfolgen muß, hat das neue Recht folgende klare und bestimmte Grundsätze aufgestellt: a) Die Erneuerung des Konsenses muß ein neuer Willensakt sein, und derjenige, der diesen Willensakt setzt, muß Kenntnis von der Nichtigkeit der bisherigen Ehe haben (can. 1134) ...“ Und vor einiger Zeit hat Gerhard Oesterle<sup>13</sup> noch einmal aufgezeigt, daß c. 1134 nicht nur für die wegen trennenden Ehehindernisses ungültigen Ehen gilt, sondern für alle nichtigen Ehen ohne Rücksicht auf den Nichtigkeitsgrund. Auch Jone<sup>14</sup> wendet ausdrücklich die Vorschrift des c. 1134 auf eine wegen Formmangels nichtige Ehe an.

Diese allgemein herrschende Lehre findet einen ebenso klaren Widerhall in der Rechtsprechung der Rota. So verlangt SRR 32, 1940, dec. 39 n. 7 S. 431 f. gerade auch für die wegen Formmangels nichtige Ehe zur Konvalidatio einmal einen *novus voluntatis actus* und sodann die Kenntnis der bisherigen Ehenichtigkeit. Es werden also eben die beiden For-

<sup>11</sup> Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts 2, 7. Aufl. Paderborn 1953, S. 283.

<sup>12</sup> Hermann Müssener, Das katholische Eherecht in der Seelsorgepraxis, 3. Aufl. Düsseldorf 1950, S. 182.

<sup>13</sup> Gerhard Oesterle, Ferntrauung und Konsenserneuerung, in Theologie und Glaube 41, Paderborn 1951, S. 330–338, bes. S. 335 Anm. 4.

<sup>14</sup> In Theol.-prakt. Quartalschrift 83, Linz 1930, S. 792.

derungen des c. 1134 über das *matrimonium irritum ob impedimentum dirimens* hinaus auch auf andere Nichtigkeitsgründe angewandt. In ähnlicher Weise setzt SRR 28, 1936 dec. 75 n. 9 S. 717 voraus, daß eine wegen Konsensmangels ungültige Ehe in einfacher Konvalidation nur geordnet werden kann, wenn der betreffende Kontrahent um die Nichtigkeit seiner Ehe weiß; letzteres ist aber wieder eine Forderung des c. 1134, die somit hier ebenfalls auf die Ehe mit Konsensdefekt übertragen wird. In gleichem Sinne SRR 27, 1935 S. 711. Somit kann als die übereinstimmende Lehre von Doktrin und Rechtsprechung festgestellt werden: C. 1134 gilt für jede *convalidatio simplex*, auch für die Gültigmachung einer wegen Formmangels nichtigen Ehe.

C. 1134 erhebt nun inhaltlich die Forderung, daß die Konsenserneuerung in einem *novus voluntatis actus* erfolgen muß. Da ein *novus voluntatis actus* verlangt ist, muß auch der innerliche Konsens völlig neu geleistet werden. Die notwendige Konsenserneuerung läge also nicht schon vor, wenn ein früher geleisteter Konsens noch fort dauert und nur äußerlich ein Konsens erklärt wird, ohne daß auch eine innere Neusetzung des Konsenses erfolgte. Ja, es genügt nicht einmal eine bloße Bestätigung des früheren Konsenses. Knecht<sup>15</sup> schreibt: „Seiner (sc. des c. 1134) Forderung genügt nicht eine durch Worte oder Zeichen vorgenommene Bestätigung oder Bekräftigung der früheren Ehwillenserklärung, sondern nur eine neue wirkliche gegenseitige Abgabe des Ehekonsenses. Sie muß auch eine formelle sein, d. h. betätigt im Bewußtsein der Nichtigkeit der Ehe, in dem Willen, letztere zu beheben, und in der Absicht, die Ehe zu einer gültigen umzugestalten.“ Bei Linneborn<sup>16</sup> heißt es: „Der zur Konvalidation eines *matrimonium contractum* vorgeschriebene Konsens muß dieselben Eigenschaften haben wie der *ad matrimonium contrahendum*.“ Jone<sup>17</sup> sagt von der Konvalidation einer wegen Formmangels nichtigen Ehe: „Da also ein ‚neuer‘ Willensakt verlangt wird, genügt es nicht, nur den früheren Willensakt zu bekräftigen; die jetzige eheliche Willenserklärung muß vielmehr vollständig unabhängig von der ersten erfolgen“<sup>18</sup>.

Die wegen bloß standesamtlicher Trauung ungültige Ehe wird also durch die nachfolgende formgerechte kirchliche Trauung vor dem Pfarrer

<sup>15</sup> August Knecht, Handbuch des katholischen Eherechts, Freiburg i. Br. 1928, S. 740.

<sup>16</sup> Johannes Linneborn, Grundriß des Eherechts, 4. und 5. Aufl. Paderborn 1933, S. 434.

<sup>17</sup> In Theol.-prakt. Quartalschrift 83, Linz 1930, S. 792.

<sup>18</sup> Vgl. auch Felix M. Cappello, *De matrimonio*, 5. Aufl. Turin 1947, n. 844 S. 845. Petrus Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio* 2, 2. Aufl. Rom 1932, S. 254. Franz Trieb, Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts, Breslau 1927 ff., S. 753 f.



nur dann gültig, wenn bei dieser zweiten Trauung ein voller und neuer Konsens geleistet wird. Der Kontrahent muß für diese kirchliche Trauung neu den Willen setzen, die Ehe zu begründen: *novus voluntatis actus*. Nicht ausreichend wäre die bloße äußere Konsensmanifestation, vielmehr hat der Kontrahent notwendigerweise auch innerlich einen neuen Willensakt zu setzen, mit dieser jetzigen Konsensleistung vor dem Pfarrer wirklich das *ius matrimoniale* zu übertragen und hiermit die Ehe einzugehen. Mag der bei der standesamtlichen Trauung geleistete Ehekonsens auch unwiderrufen fortbestehen, so genügt diese perseverierende Ehwillenshaltung keineswegs für die Konvalidation bei der kirchlichen Trauung, da sie keinen *novus voluntatis actus* darstellt.

Hier ist der Einwand zu besprechen, daß bei einer *sanatio in radice* von seiten des Kontrahenten doch auch nichts weiter verlangt wird als das unwiderrufene Fortbestehen seines einmal aktuell geleisteten Ehekonsenses. Das zeige deutlich, daß zur Gültigmachung einer Ehe ein noch fortbestehender früherer Konsens ausreiche und daß es dazu nicht eines neuen Konsensaktes bedürfe.

Richtig ist an dem Einwurf, daß auch dem fortbestehenden Konsens als solchem eine rechtserhebliche Bedeutung zukommen kann, wie unzweifelbar die Tatsache zeigt, daß die Kirche ungültige Ehen unter Umständen in der Form einer *sanatio radice* gültig macht. Hier genügt die fortbestehende Ehwillenshaltung, eine Konsenshaltung, ohne daß der Kontrahent eine neue Konsensleistung beibringen müßte. Die Gültigmachung kann also auch erfolgen, wenn von seiten des Nupturienten nur ein früher geleisteter und inzwischen nicht zurückgezogener Konsens vorliegt.

Falsch aber wäre es, wollte man hieraus die Konsequenz ziehen, für die Gültigmachung einer standesamtlich geschlossenen Ehe in einer nachfolgenden kirchlichen Trauung bedürfe es nicht eines neu geleisteten inneren Konsenses, sondern es genüge die äußere Konsensmanifestation in formgerechter Weise. Grundsätzlich kennt das kirchliche Recht zwei und nur zwei Möglichkeiten, eine nichtige Ehe zu konvalidieren. Das eine ist der Weg der sogenannten *convalidatio simplex*, welche eine Konsenserneuerung in einem *novus voluntatis actus* zur unbedingten Voraussetzung hat. Die zweite Möglichkeit besteht in der sogenannten *sanatio in radice*, bei der es keiner neuen Konsensleistung bedarf, sondern der früher geleistete und nicht widerrufene Konsens die ausreichende Basis bietet, daß die Kirche von sich aus durch „kirchlichen Hoheitsakt“<sup>19</sup> die bislang nichtige Ehe gültig macht unter Befreiung von der sonst erforderlichen Konsenserneuerung.

<sup>19</sup> Eichmann-Mörsdorf, Kirchenrecht 2, S. 285.

Zwei wichtige Konsequenzen ergeben sich aus dem Vorgehen der Kirche zur Konvalidation einer Ehe. Einmal, daß hinsichtlich des erforderlichen Konsenses naturrechtlich für die Gültigmachung eine bloße Konsenshaltung (*consensus semel praestitus nec postea revocatus*) ausreicht; die Forderung der Konsenserneuerung, eines neuen Konsensaktes, für die *convalidatio simplex* beruht auf bloß positivrechtlicher Festsetzung des kirchlichen Gesetzgebers, worauf c. 1133 § 2 eigens verweist. Nur so ist das Vorgehen bei der *sanatio in radice* zu begreifen. Wäre für die Gültigmachung einer Ehe vom Naturrecht her unter allen Umständen ein neuer Konsensakt notwendig, so könnte auch die Kirche hiervon nicht entbinden, was sie aber in der *sanatio in radice* tut. Naturrechtlich ist also nicht für jede Gültigmachung ein neuer Konsensakt gefordert.

Auf der anderen Seite aber — und damit entfällt der aus der *sanatio in radice* erhobene Einwurf — ist zu beachten, daß die Ehe nur dann ohne Konsenserneuerung gültig wird, wenn die Kirche ausdrücklich den Hoheitsakt einer *sanatio in radice* setzt. Hiermit verzichtet der oberste Jurisdiktionsträger der Kirche positiv auf den sonst notwendigen neuen Konsensakt und macht den früher geleisteten *consensus naturaliter sufficiens, sed iuridice inefficax*, sofern er noch fortbesteht, nunmehr auch rechtsgültig. Wo immer aber dieser Hoheitsakt einer *sanatio in radice* nicht gesetzt wird, da kann die Ehe nur in der Form einer *convalidatio simplex* gültig gemacht werden, und dazu ist nach der positiven Vorschrift des Kodex stets ein neuer Konsensakt erforderlich. Soll eine nur standesamtlich eingegangene Ehe gültig gemacht werden, so kann die Kirche dabei, falls die Partner wahren Ehekonsens ausgetauscht hatten und diesen nicht inzwischen widerrufen haben, die Heilung in Form einer *sanatio in radice* vornehmen. Sie muß hierzu aber eigens diesen Hoheitsakt setzen. Wo sie das nicht tut, sondern die Gültigmachung dadurch erfolgen soll, daß die Eheleute hernach vor dem Pfarrer in der legitimen Form die kirchliche Trauung nachholen, bleibt ihnen nach der positiven Vorschrift des Gesetzes nichts anderes übrig, als daß sie dabei einen völlig neuen Konsensakt leisten. Ein bloßes Fortbestehen eines früheren Konsenses reicht, da positivrechtlich ein *novus voluntatis actus* gefordert ist, dann nicht aus. Der Kontrahent muß vielmehr zu der kirchlichen Trauung positiv den Willensakt setzen, hiermit das *ius matrimoniale in corpus* auszutauschen, hiermit die Ehe zu begründen. Wo hingegen ein solch neuer Willensakt fehlt, da bleibt trotz des unbestreitbar fortdauernden Ehewillens und trotz des äußerlich korrekten Vollzugs der kirchlichen Trauung die Ehe wegen Konsensmangels weiterhin ungültig.

### III. Die Folgerung: die möglichen Formen der Totalsimulation

Nachdem im Vorstehenden das Wesen der Konsensleistung besprochen wurde, kann nunmehr abgegrenzt werden, in welchen Fällen eine Eheschließung wegen Totalsimulation nichtig ist. C. 1086 § 2 bestimmt: Wenn einer der Nupturienten bei der Eheschließung in einem positiven Willensakt die Ehe selbst oder das ganze Recht auf den ehelichen Verkehr oder eine der beiden Wesenseigenschaften Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe ausschließt, so heiratet er ungültig. Während man den Ausschluß des Rechtes auf den ehelichen Verkehr oder der Einheit oder der Unauflöslichkeit vielfach, wenn auch nicht gerade glücklich<sup>20</sup>, als Partialsimulation bezeichnet, versteht man unter Totalsimulation den Ausschluß der Ehe selbst. Unter Berücksichtigung der oben entwickelten Gedankengänge kann es fünf Formen der Totalsimulation geben.

#### 1) Positive Ablehnung des Ehevertrags, also der Ehe überhaupt

In diesem Fall läßt der Simulant zwar äußerlich zum Schein die Trauung über sich ergehen, innerlich aber lehnt er bewußt eine Ehe mit der ihm zum Schein angetrauten Frau ab. Hier haben wir es mit dem Heiratsschwindler, dem Hochstapler zu tun, der unter dem Deckmantel einer Ehe zu Vermögen oder Position zu kommen sucht. Sorgfältig davon zu scheiden ist natürlich der Tatbestand, daß jemand eine Ehe ebenfalls aus dem Motiv eingeht, zu wirtschaftlichen oder sozialen Vorteilen zu gelangen, dabei jedoch in Wahrheit, wenn auch aus wenig edlen Motiven, in die Ehe einwilligt. In letzterem Falle bliebe doch die Ehe Objekt der Einwilligung, wenn auch als Mittel zu anderen Zwecken. Bei der Totalsimulation in der Form der direkten Ablehnung dieser Ehe ist dagegen trotz des äußerlichen und geheuchelten Ja die Ehe selbst gar nicht Objekt des *consensus internus*. Der Simulant lehnt in seinem Innern positiv diese Ehe ab und heiratet nur zum Schein. Hierin gehört es auch, wenn ein Paar sich der Eheschließung unterzieht, um der Frau eine bestimmte Staatsbürgerschaft und damit eine Einwanderungserlaubnis zu verschaffen, sie in Wirklichkeit aber gar keine Ehe miteinander eingehen wollen.

#### 2) Positive Ablehnung des Eheschließungsaktes

Die unter 1) genannte Form der direkten Ablehnung der Ehe überhaupt ist die nächstliegende Art der Totalsimulation, und sie beherrscht die Darstellung der kanonistischen Lehrbücher so stark, daß man fast den

<sup>20</sup> Vgl. H. Flatten, Ehenichtigkeit bei Vorbehalt gegen die Unauflöslichkeit der Ehe oder gegen den Kindersegen, in Österr. Archiv für Kirchenrecht 6, Wien 1955, S. 14 Anm. 2.



Eindruck erhalten könnte, mit ihr seien die möglichen Formen der Totalsimulation erschöpft<sup>21</sup>. Nachdem wir oben aber darüber Klarheit gewonnen haben, daß zum Ehekonsens nicht schon der Wille zu der Ehe ausreicht, sondern daß von wahren Konsens bei der Trauung erst dort die Rede sein kann, wo der Wille darauf gerichtet ist, hiermit das *ius in corpus* zu übertragen, hierdurch die Ehe zu begründen, folgt als logische Konsequenz noch eine weitere Form der Totalsimulation.

Sie liegt vor, wenn A zwar keineswegs die Ehe mit der B zurückweist, es jedoch bewußt ablehnt, diese Ehe in dem *hic et nunc* vorgenommenen Akt zu schließen. Der Wille zu der Ehe A-B ist vorhanden, aber es fehlt der Wille, diese an sich gewünschte und bejahte Ehe hiermit einzugehen, und darum liegt Konsensmangel vor.

Um solche Totalsimulation handelt es sich, wenn ein gläubiger Katholik vor seiner kirchlichen Trauung die standesamtliche Eheschließung vornimmt und dabei getreu den Weisungen der Kirche die ausdrückliche Absicht hegt, den Akt vor dem Standesbeamten als bloße Zeremonie zu setzen, ohne damit seine Ehe begründen zu wollen. Trotz des äußeren Konsensaustausches verweigert er innerlich den Ehekonsens, nicht weil er diese Ehe ablehnte, sondern weil er diesen Akt als Eheschließungsakt ablehnt, weil er nicht mit diesem Akt in Wahrheit das eheliche Recht übertragen will.

Mit zwingender Konsequenz muß, wie wir oben sahen, solche Totalsimulation auch dort angenommen werden, wo der Nupturient mit standesamtlicher und kirchlicher Trauung gerade die umgekehrte Intention verbindet, d. h. die zivile Trauung als wahren ehebegründenden Akt intendiert und die nachfolgende kirchliche Trauung bewußt nur als unverbindliche Zeremonie mitmacht, für die er jeden ehebegründenden Willen positiv ausschließt. Ein solcher sieht mit der standesamtlichen Trauung seine Ehe als voll und ganz geschlossen an; er macht die kirchliche Trauung nur noch zum äußeren Schein mit, lehnt es aber ab, in und mit diesem Akt seine Ehe zu schließen, da er sich als schon vorher vollgültig verheiratet betrachtet. Auch der wahre Ehekonsens, den er bei der standesamtlichen Trauung beigebracht hat und der als Ehewille andauert, ändert nichts daran, daß er bei der kirchlichen Trauung keinen Konsens leistet, insofern dazu ein *novus voluntatis actus* erforderlich wäre, er es aber bewußt ablehnt, in und mit der kirchlichen Trauung das *tradere et acceptare ius in corpus* vorzunehmen. Trotz des Ehewillens fehlt der Ehekonsens.

Um einem etwaigen Mißverständnis vorzubeugen, sei angemerkt, daß man unter Ablehnung des Eheschließungsaktes natürlich nicht die bloße Ablehnung der rituellen Feierlichkeiten zu verstehen hat. Mag jemand die zeremoniellen Riten, mit denen die Liturgie den Trauungsakt um-

<sup>21</sup> Vgl. z. B. Triebs, Eherecht S. 488.

kleidet, aus irgendwelchen Gründen verwerfen, so tut das seinem Ehekonsens keinen Abbruch, wofern er nur mit diesem Akt seine Ehe schließen will.

Ja selbst die Überzeugung, nicht nur die rituellen Feierlichkeiten, sondern auch schon die kirchliche Eheschließungsform als solche, also die Verpflichtung zum Konsensaustausch vor dem Pfarrer und zwei Zeugen, sei eine höchst unnütze und überflüssige Formalität, braucht nicht zwangsläufig einen wahren Ehekonsens bei der kirchlichen Trauung auszuschließen. Richtig sagt SRR 33, 1941 dec. 58 n. 5 S. 621: *Generatim quae ad parendum formae fiunt, vera et valida sunt, etsi eorum necessitas vel utilitas haud agnoscatur*. Jemand mag die kirchliche Eheschließungsform für lästig und unnötig halten, gleichwohl kann er, wenn er sich schließlich der kirchlichen Formvorschrift beugt, eine gültige Ehe mit wahren Konsens schließen, dann nämlich, wenn er tatsächlich den Willen aufbringt, bei dem ihm zwar unerwünschten kirchlichen Trauungsakt dennoch in Wahrheit seine Ehe zu begründen. Anders aber wäre zu urteilen, falls er sich zwar auch schließlich zur Erfüllung der kirchlichen Formvorschrift bequemt, jedoch mit aller Entschiedenheit daran festhält, daß er einzig und allein schon in der standesamtlichen Trauung das eheliche Recht übertragen und die Ehe begründet habe, und somit es bewußt ablehnt, in und mit der kirchlichen Trauung seine Ehe einzugehen. Hier klaffen bei der kirchlichen Trauung äußeres Konsenswort und innerer Konsenswille in totaler Simulation auseinander. Hier sagt zwar sein Mund, er sei gekommen, mit dieser seiner Braut die Ehe einzugehen, er sei gewillt, ihr jetzt alle ehelichen Rechte zu übertragen und sie zu seiner Ehefrau zu machen. Aber sein innerer Wille lehnt dies bewußt ab; er lehnt es ab, mit seiner Braut nunmehr die Ehe einzugehen, weil er dies einzig und allein schon mit der standesamtlichen Trauung hat tun wollen; er lehnt es ab, ihr bei diesem kirchlichen Akt die ehelichen Rechte zu übertragen, weil er ihr diese Rechte schon zuvor hat übertragen wollen und sie bereits als seine rechtmäßige Gattin betrachtet. Er lehnt es ab, mit der kirchlichen Trauung das *tradere et acceptare ius in corpus* zu vollziehen und so seine Ehe zu begründen. Wer in diesem Sinne die kirchliche Trauung nur *pro forma* mitmacht, heiratet ungültig, denn es fehlt die notwendige Konsensleistung.

Nicht leicht wird man in einem konkreten Fall eine solche Totalsimulation in der Form der Ablehnung des Eheschließungsaktes annehmen können. Gilt schon immer die Grundregel, daß die Präsumtion für die Übereinstimmung des inneren Willens mit der im Trauungsakt ausgesprochenen Erklärung steht (c. 1086 § 1), so wird man sie hier um so mehr zu beachten haben, als bei diesem Typ der Totalsimulation der grundsätzliche Wille zu der fraglichen Ehe gar nicht in Abrede zu stellen

ist. Gleichwohl muß man mit der Möglichkeit derartiger Simulation rechnen. Sie kann vornehmlich dort auftreten, wo eine tiefgreifende Entfremdung vom kirchlichen Leben zu einem heftigen Widerstreben oder gar zu einem Haß gegen jedwede Bindung durch einen kirchlichen Akt geführt hat und der Nupturient bei einer ihm aufgezwungenen kirchlichen Trauung aus seiner radikal ungläubigen Haltung heraus innerlich ein striktes Nein sagt zu irgendeiner Bindung und Verpflichtung aus dem kirchlichen Eheschließungsakt.

### *3) Positive Ablehnung des Ehesakramentes*

Da das Ehesakrament nur bei Vorliegen eines gültigen Ehevertrages zustande kommt, umgekehrt aber auch ein gültiger Ehevertrag unter Christen nur bestehen kann, wenn gleichzeitig das Ehesakrament gespendet und empfangen wird, so kann die Nichtigkeit einer Ehe auch in dem Ausschluß des Sakramentes der Ehe ihre Ursache haben. Würde durch mangelnde Intention der Empfang des Ehesakramentes verhindert, so wäre damit zugleich das Zustandekommen eines gültigen Ehevertrages vereitelt.

Allerdings wird auf diesem Wege nur in den allerseltensten Fällen die Nichtigkeit der Ehe verursacht, weil nach der einmütigen Lehre der Dogmatik und der Kanonistik für den Empfang des Sakramentes der Ehe nur ein sehr geringes Erfordernis an die Intention hinsichtlich des sakramentalen Charakters zu stellen ist. „Die Kontrahenten müssen die Intention haben zu tun, was die Kirche tut... Die Brautleute brauchen aber nicht die Absicht zu haben, durch die Eheschließung ein Sakrament zu empfangen, ja sie brauchen nicht einmal an die Sakramentalität der Ehe zu glauben... Ihr Wille, die Ehe zu schließen, enthält stets die Intention, das Ehesakrament zu spenden und zu empfangen, in sich, solange sie nicht ausdrücklich verneint wird“<sup>22</sup>. Erst wenn einer der Nupturienten in einem eigenen Willensakt den Entschluß faßte, mit seiner Eheschließung unter keinen Umständen ein Sakrament der Ehe empfangen zu wollen, und nur dann, wenn diese Absicht so intensiv wäre, daß er lieber auf eine gültige Ehe verzichten möchte, als das Sakrament der Ehe zuzulassen, wäre das Sakrament der Ehe und damit auch ein gültiger Ehevertrag unterbunden. „Wenn die Brautleute bloß einen Ehevertrag eingehen wollen und den Empfang des Sakramentes ausdrücklich ausschließen, so wird man unterscheiden müssen. Ist ihre Abneigung gegen das Sakrament so groß, daß sie lieber ohne Ehe in illegitimer Verbindung leben, als das Sakrament empfangen wollen, so kommt das Sakrament

<sup>22</sup> Franz Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas* 3, 9. und 10. Aufl. Münster 1942, S. 389.

wegen des Fehlens der Intention nicht zustande, und die Ehe ist ungültig, weil es unter Christen keine Ehe geben kann, die nicht Sakrament ist. Wenn aber der ernste Wille, eine wirklich gültige Ehe zu schließen, der vorherrschende ist, so daß der Ausschluß des Sakramentes daneben wie ein begleitender Irrtum erscheint, als ob Ehe und Sakrament trennbar wären, so ist es eine gültige sakramentale Ehe<sup>23</sup>.

Ob man diese Form des Konsensmangels durch Ausschluß des sakramentalen Charakters der Ehe unter die Totalsimulation oder unter die sogenannte Partialsimulation einreihen will, ist mehr ein Streit um Worte, der in der praktischen Auswirkung auf das gleiche Ergebnis hinausläuft. Sie wurde hier der Totalsimulation beigezählt um der realen Identität von Ehevertrag und Ehesakrament willen.

#### 4) Negatives Fehlen des Willens zum Ehevertrag

Die drei bisher behandelten Formen der Totalsimulation zeigen eine charakteristische Gemeinsamkeit. Bei ihnen gründet der Konsensmangel in einer positiven Ablehnung, in einem Ausschluß durch positiven Willensakt. Der Wille tritt positiv in die Aktion der Ablehnung; *positivo voluntatis actu*, wie c. 1086 § 2 sagt, wird die Ehe abgelehnt, sei es nun der Ehevertrag überhaupt oder dieser betreffende Eheschließungsakt oder das Ehesakrament.

Obschon c. 1086 § 2 keine andere Möglichkeit der Simulation außer der durch positive Ablehnung zu kennen scheint, muß man zugeben, daß auch bereits bei rein negativem Verhalten des Willens Konsensmangel vorliegen kann. Zum Zustandekommen der Ehe ist positiver Wille gefordert, nämlich der positive Willensakt, die Ehe zu schließen (c. 1081). Wo es an dieser positiven Leistung des Willens fehlt, und sei es auch nur dadurch, daß der Wille rein in seiner Passivität verharret, ist kein Konsens beigebracht und daher die Ehe nichtig. Daß der Mangel *positivo voluntatis actu* erfolgt sein müsse, ist sinnvoll nur für die sogenannte Partialsimulation.<sup>24</sup> Die Unauflöslichkeit der Ehe z. B. braucht nicht positiv intendiert zu sein, damit ein gültiger Ehekonsens entsteht. Daher genügt

<sup>23</sup> Diekamp, a. a. O. S. 389 f.

<sup>24</sup> Vgl. Rudolf Haeger, Willensmängel bei Eheabschluß nach kanonischem und staatlichem Recht unter Berücksichtigung der neuesten Rechtsprechung der S. Romana Rota, Jur. Diss. Marburg 1941, S. 91: „Obgleich in can. 1086 § 2 diese Bestimmung (sc. *positivo voluntatis actu*) auch für das völlige Fehlen des Willens zur Ehe vorgeschrieben ist, kann er (muß heißen: sie) begrifflich nur für die übrigen aufgezählten Fälle in Frage kommen. Wer vor dem Traualtar ‚Ja‘ sagt, in Wahrheit aber ‚Nein‘ meint, dem fehlt jeder Wille, die Ehe einzugehen. Wenn der Wille zum Abschluß eines Vertrages fehlt, so braucht noch nicht ein *positivus actus voluntatis* vorliegen, der ausdrücklich das Gegenteil will. Es genügt, wenn allgemein der Wille, das Erklärte auch zu wollen, fehlt. Für die übrigen Fälle ist aber der *actus positivus* zu erfordern.“

es umgekehrt für die Ungültigkeit des Konsenses keineswegs, wenn der Wille zur Unauflöslichkeit der Ehe rein negativ fehlt; es müßte vielmehr die Unauflöslichkeit positiv ausgeschlossen sein. Anders liegt die Sache bei der Totalsimulation. Die Ehe als solche muß positiv gewollt sein, sonst liegt kein Ehekonsens vor. Auch wenn das Fehlen jeglichen Willens zu der Ehe rein negativen Charakter trüge, ohne daß der Wille die Passivität überschritte und positiv in einem kontradiktorischen Willensentschluß die Ehe eigens ausschloß, handelte es sich um eine wirkliche Totalsimulation.

Gesetzestechisch hat diese negative Form der Totalsimulation allerdings ihren Sitz nicht in c. 1086 § 2, da diese Gesetzesbestimmung nur auf die positive Form abgestellt ist. Die Ungültigkeit einer Ehe wegen negativer Totalsimulation hätte man unter Bezug auf c. 1081 festzustellen, der bestimmt, daß eine Ehe nur durch Leistung des Konsenses zustande kommt.

Die negative Totalsimulation kann sodann verschiedene Formen annehmen, analog den verschiedenen Formen der positiven Totalsimulation. Zunächst kann negativ fehlen der Wille zum Ehevertrag; das ergibt in unserer Gesamtzählung die vierte Art der Totalsimulation. Hier fehlt bei dem A überhaupt der Wille, mit der B eine Ehe einzugehen. Das hat die Nichtigkeit der Eheschließung zur Folge, auch wenn der Mangel in rein passivem Verhalten des Willens bestand, ohne daß positiv die Ehe verneint worden wäre.

Diese Art des Konsensmangels wird z. B. regelmäßig vorliegen, wenn in einem Theaterstück eine Trauungsszene gespielt wird. Hier fehlt, auch wenn der Spieler nicht ausdrücklich den entgegengesetzten Entschluß faßt, die Ehe in Wahrheit doch nicht zu wollen, gleichwohl wenigstens negativ der Ehewille.

Wo allerdings der Konsensaustausch nach außen nicht als Scherz zu erkennen ist, sondern von den Umstehenden nur als ernst verstanden werden kann, dürfte die negative Form der Totalsimulation nur äußerst selten vorliegen und erst recht noch seltener zu beweisen sein. Den Heiratsschwindler, der sich einem äußerlich ernst erscheinenden Konsensaustausch unterzieht, drängt die ganze Situation einer solchen Trauung aus einer bloßen Neutralität heraus und zu einer positiven Stellungnahme in der geheimen, aber direkten Ablehnung seiner zum Schein eingegangenen Ehe. Psychologisch wird es kaum bei dem bloß negativen Fehlen des Ehewillens bleiben, sondern eine positive Ablehnung der Ehe eintreten. Das ändert jedoch nichts an der Feststellung, daß grundsätzlich die, wenn auch mehr theoretische als praktische, Möglichkeit besteht, daß die Ehe auch durch das bloß negative Fehlen des Ehewillens nichtig wird.



### 5) *Negatives Fehlen des Willens zum Eheschließungsakt*

Der volle Konsensmangel kann fünftens in der Weise vorliegen, daß bei einem Nupturienten A, der an sich durchaus die Ehe mit B bejaht, der Wille fehlt, den scheinbaren Konsensaustausch als Eheschließungsakt zu setzen, in und mit der scheinbaren Konsenserklärung seine Ehe zu begründen. Es gehört zum Wesen des wahren Ehekonsenses der Wille, hiermit die Ehe zu schließen. Da ein solcher Wille positiv gesetzt werden muß, würde bereits das negative Fehlen dieses Willens vollen Konsensmangel bewirken.

Ein Beispiel, in welchem diese Situation ohne weiteres klar ist: Im Brautunterricht bespricht ein Pfarrer den Trauungsritus und läßt zur Übung von den Brautleuten die Worte des Konsensaustausches sagen. Trotz des vorhandenen Ehwillens und trotz der ausgesprochenen Konsensworte handelt es sich um keine Konsensleistung, insofern bei den Brautleuten der Wille fehlt, hiermit die Ehe einzugehen. Das rein negative Fehlen eines solchen Willens genügt für den Konsensmangel; es ist also nicht nötig, daß das Brautpaar positiv den Willen setzt, mit dem Üben des Trauungsritus noch nicht die Ehe zu schließen.

Analog liegt der Fall des überzeugten Katholiken bei der standesamtlichen Trauung. Getreu seiner religiösen Überzeugung hat dieser keineswegs die Absicht, mit der zivilen Trauung seine Ehe zu begründen; und dieses Vakuum allein schon bedeutet Konsensmangel, auch wenn er nicht über das Negative hinaus eigens den Entschluß faßt, den Akt als bloße Zeremonie ohne ehebegründenden Charakter vorzunehmen. Zweifellos liegt bei der standesamtlichen Trauung mancher Katholiken die Totalsimulation nur in dieser negativen Form vor und bedeutet doch echten Konsensmangel.

Man beugt sich nur der immanenten Konsequenz der Logik, wenn man ein gleiches auch für die kirchliche Trauung anerkennt. Fehlt einem Nupturienten bei der kirchlichen Trauung in Wahrheit der aktuelle oder wenigstens virtuelle Wille, in und mit diesem Konsensaustausch seine Ehe zu begründen, so kommt das ebenfalls einer Totalsimulation gleich. Man kann wohl einwenden, daß unter solchen Umständen der Konsensmangel nur äußerst schwer, wenn überhaupt zu beweisen sei. Das Fehlen eines solchen Willens lasse sich kaum aufzeigen, wenn der Nupturient es nicht ausdrücklich abgelehnt habe, durch diese Trauung wirklich seine Ehe zu schließen, wenn also die Totalsimulation nicht doch positiven Charakter angenommen habe. Doch berührt das nur die Frage der faktischen Feststellung, beeinflusst aber nicht die grundsätzliche Erkenntnis, daß schon das negative Fehlen des Willens, hiermit die Ehe zu begründen, eine echte Form der Totalsimulation darstellt.

Mit den vorstehend behandelten Formen sind alle Möglichkeiten der

Totalsimulation erschöpft. Man könnte versucht sein, in Parallele zur positiven Ablehnung des Ehesakramentes eine entsprechende Abart der negativen Totalsimulation anzufügen. Doch führte das in die Irre. Das negative Fehlen des Willens, das Sakrament der Ehe zu empfangen, macht den Ehekonsens nicht zunichte. Denn zum Ehekonsens selbst ist nicht positiv der Wille gefordert, mit der Eheschließung zugleich das Sakrament zu empfangen. Es reicht, wie oben dargelegt wurde, für den Ehekonsens aus, wenn der Wille zu dem Sakrament nicht positiv, und zwar in so intensiver Weise ausgeschlossen wurde, daß man lieber auf eine gültige Ehe verzichten als das Sakrament der Ehe empfangen will. Somit sind in den fünf angeführten Formen alle Möglichkeiten der Totalsimulation vollzählig erfaßt.

Kehren wir zum Abschluß noch einmal zu dem eingangs angeführten Eheprozeß zurück. Für den dort erwähnten Fall scheiden die erste und die vierte Form der Totalsimulation, die positive Ablehnung oder das negative Fehlen des Willens zu dem Ehevertrag, aus. Denn es ist unbestritten, daß die Parteien einander zur Ehe haben wollten. Nur eine der anderen Möglichkeiten könnte zu einem Nichtigkeitsurteil führen.

Daher wäre zu untersuchen: War die Abneigung des Klägers gegen das kirchlich-religiöse Leben so heftig, daß er unter keinen Umständen ein Sakrament der Ehe empfangen wollte und daß diese seine Ablehnung in ihrer Entschiedenheit so weit ging, daß er lieber auf eine gültige Ehe überhaupt verzichtet hätte?

Sodann: Lag auf seiten des Klägers eine positive Ablehnung oder wenigstens negativ das Fehlen des Willens vor, mit dem Akt der kirchlichen Trauung seine Ehe zu begründen? Es trifft das Problem genau, wenn in dem genannten Verfahren der Ehebandverteidiger schrieb: „Darum ist die entscheidende Frage des Prozesses diese: Wollten die Parteien durch ihr Ja-Wort vor dem Traualtar die eheliche Gemeinschaft begründen, oder wollten sie diese bereits und nur durch das standesamtliche Ja-Wort begründen, während sie das kirchliche Ja-Wort nur widerwillig und ohne jede eherechtliche Bedeutung und Sinngebung austauschten?“ Hat der Ehemann zwar bei der standesamtlichen Trauung seine Ehe begründen wollen, aber dann für die kirchliche Trauung nicht in einem *novus voluntatis actus* neu den Willen gesetzt, nunmehr seine Ehe zu schließen? War sein Ja-Wort bei der kirchlichen Trauung eine nur äußerlich bleibende Konsensmanifestation ohne neue Ehebegründungsintention, so daß die zur Konvalidation erforderliche Leistung eines auch innerlich neu gesetzten Konsenses fehlte? Hat man diese Fragen zu bejahen, so ist die angefochtene Ehe wegen Konsensmangels nichtig. Denn zum Ehekonsens gehört notwendig die Intention, in und mit der legitimen Konsenskundgabe die Ehe zu begründen.

## Läßt sich in den Psalmen ein „Thronbesteigungsfest Gottes“ nachweisen?

Von Professor Dr. Heinrich Groß, Trier

Zu den schönsten Hymnen des Psalters zählen ohne Zweifel die Psalmen 47. 93. 96—99. Denn ihr Inhalt kreist um den für das Alte Testament zentralen Gedanken vom Königtum Gottes. *Jahveh mālak*, so lautet die feierliche Akklamation im Mittelpunkt der Lieder. Doch so einfach, wie es scheint, ist Übersetzung und Verständnis dieses Gott-König-Rufes nicht. Schon ein erster Blick in die alten Übersetzungen läßt uns aufhorchen und macht uns stutzig: *ὁ κύριος ἐβασίλευσεν* überträgt die Septuaginta diesen Ruf; die Vulgata: *Dominus regnavit*. Im neuen Psalterium Pianum dagegen findet sich die Übersetzung: *Dominus regnat*. In dieser verschiedenen Möglichkeit zu übersetzen: *Dominus regnat* — *Dominus regnavit* enthüllt sich das Problem, das hier behandelt werden soll; in ihr liegt beschlossen und kündigt sich nämlich ein Theologumenon an, das die heutige Psalmenforschung weithin beansprucht und beherrscht: die Vorstellung von einem „Thronbesteigungsfest Jahwes“, das, um es gleich zu sagen, mit seinem ganzen Gewicht, einzig an der anfechtbaren perfektischen Übersetzung: „Jahwe ist König geworden“ hängt.

Seit gut einem Jahrhundert ist der atl Wissenschaft aufgetragen, die Ergebnisse der archäologischen Forschung im altorientalischen Kulturraum, insbesondere dessen Literaturdenkmäler für die Erklärung der heiligen Texte zu verwerten und fruchtbar zu machen. Ihrer sind inzwischen so viele gefunden, daß die exegetische Bearbeitung und Auswertung mit der Reichhaltigkeit der fortgesetzt neu entdeckten und entzifferten Tontafeln kaum mehr Schritt zu halten vermag. Doch tragen sie reiche Frucht für die atl Wissenschaft aus. Denn auf eine, allerdings besonnen und maßvoll angewandte, Religionsvergleichung des israelitischen Glaubens mit den religiösen Vorstellungen der Sumerer, Babylonier, Assyrer, Ägypter und der phönizisch-kanaanäischen Volksstämme kann der Exeget heute nur mehr schwer verzichten. Wohin jedoch eine übersteigerte religionsvergleichende Methode führen kann, das läßt eben die in unseren Tagen weit verbreitete, für einen gewissen Gelehrtenkreis fast zum Dogma gewordene Annahme eines „Thronbesteigungsfestes Jahwes“ in Israel erkennen. Denn solch einseitigem Religionsvergleich verdankt das vermutete Fest, wie wir sehen werden, seinen Ursprung.



Der Klarheit und Übersicht halber seien gleich die Abschnitte genannt, in denen wir unser Thema erfassen und darlegen wollen: Im I. Teil sollen folgende heute geltenden Ansichten zu Wort kommen: a) das „kultisch-mythische Thronbesteigungsfest“ nach Volz-Mowinkel; b) das „kultisch-eschatologische Thronbesteigungsfest“ nach Gunkel-Kraus; c) „Jahwes Thronbesteigung“ als besonderer Festakt im Bundeserneuerungsfest. In einem II. Teil soll zu den vorgelegten Ansichten kritisch Stellung genommen werden<sup>1</sup>. Schließlich werden im III. Teil einige neugewonnene Einsichten zur Lösung der Frage herausgestellt.

## I.

### a) Das kultisch-mythische Thronbesteigungsfest nach Volz-Mowinkel

Bis in unser Jahrhundert hinein verstand man die genannten Psalmen ganz allgemein vom Königtum Gottes, das im AT oft genug Erwähnung findet. Den Anstoß und einen ersten Entwurf zu einer spezifisch kultischen Ausdeutung stellt Volz's 1912 erschienene Untersuchung: Das Neujahrsfest Jahwes dar<sup>2</sup>. Er führt aus: Zweimal im Jahre waren die Israeliten zur Wallfahrt nach Jerusalem verpflichtet, am Passah-, dem Osterfest und um die Jahreswende am Herbst-, dem Laubhüttenfest. Von diesen beiden Festen ist das Herbstfest das ältere und kultisch bedeutendere. Denn wie jeder Gott im Alten Orient seinen Festtag hatte, so Jahwe das Herbstfest, das ähnlich wie in Babylon und Assyrien zugleich als Neujahrsfest begangen wurde. Im Laufe der Jahre rückten dabei die ursprünglichen Festmotive: Erntedank und Gebet um Segen für das anhebende neue Jahr in den Hintergrund. Denn mehr und mehr drängten sich die Erinnerung an die Welterschöpfung, an die Befreiung aus Ägypten und die Gesetzgebung am Sinai vor und nahmen bald die beherrschende Stellung im Festkult ein. Zudem eroberte sich im Festgehalt die Idee des „Tages Jahwes“ einen betonten Platz, der Gedanke also an einen zukünftig-eschatologischen Gerichtstag über alle Welt, und so erhielt das ursprünglich agrarische Herbstfest im Laufe der Zeit eine „eschatologische

<sup>1</sup> Mit dieser Anlage folgen wir der wissenschaftlichen Arbeit an den Psalmen im letzten halben Jahrhundert. Als Nebenertrag ergibt sich dabei ein Durchblick durch einen wesentlichen Teil heutiger Psalmenexegese. Die neueste Übersicht über die Diskussion um das „Thronbesteigungsfest Jahwes“ enthält Joh. Jak. Stamm, Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung, Theol Rundschau 23 (1955) 1—68, bes. 46—50.

<sup>2</sup> Volz nahm dabei einen Gedanken auf, den Greßmann in Ursprung der Isrealitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, 294 ff., mit Hinblick auf Ps 47, 9 vorgelegt hatte. Es lohnt sich, zur angeschnittenen Frage auch R. Kittel, Die Psalmen, Leipzig 1914, zu konsultieren.

Stimmung"<sup>3</sup>. Im Kultvollzug bildete daher auch der Schlußakt: die Prozession um den Altar den imposantesten Moment der Feierlichkeiten.

Unabhängig von Volz führt zehn Jahre später der heute noch wirkende Osloer Alttestamentler Mowinckel mit seinen Psalmenstudien mitten in das durch Volz wachgerufene Problem hinein und versucht eine weit ausholende Lösung. Der 2. Band dieser Psalmenstudien trägt den programmatischen Titel: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie<sup>4</sup>. Mowinckels Untersuchung fußt auf der Einteilung der Psalmen in verschiedene Gattungen, die Gunkel<sup>5</sup> zum besseren Verständnis des atl Liedgutes erschlossen hat und setzt sie voraus. Den eingangs genannten Jahwe-König-Hymnen gesellt Mowinckel noch eine ganze Reihe weiterer Psalmen hinzu, bis er schließlich etwa ein Drittel der 150 Psalmen wegen gewisser kultischer Berührungspunkte mit dem „Thronbesteigungsfest Jahwes“, dem liturgischen Höhepunkt des ganzen Jahres, in Verbindung bringt<sup>6</sup>, ja, dieses Fest sogar aus ihnen erschließt und seine Existenz in Israel mit ihnen beweist. Denn, so führt er aus, wegen des allgemeinen Charakters dieser Lieder ist es falsch, sie mit einem bestimmten Ereignis der Heilsgeschichte in Zusammenhang zu stellen; wegen der „frappierenden Aktualität“<sup>7</sup> des in ihnen berichteten Geschehens aber auch unmöglich, sie eschatologisch aufzufassen und zu deuten. Man kann ihnen nur gerecht werden, wenn man sie als kultisches Formular für das aus ihnen nachweisbare „Thronbesteigungsfest Jahwes“ interpretiert.

Das Fest selber, so folgert Mowinckel weiter, wird gefeiert in Analogie zu der Thronbesteigung der judäischen Könige<sup>8</sup>; für sie ist wesentlich:

<sup>3</sup> Volz, ebda 16.

<sup>4</sup> Erschienen in Kristiania 1922. Heranzuziehen ist auch Bd. III der Psalmenstudien (Ps-St): Kultprophetie und prophetische Psalmen, Kristiania 1923. — Die gesamten Ps-St I—VI wurden von Mowinckel in Überarbeitung unter dem Titel: Offersang og sangoffer. Salmediktningen i Bibelen, Oslo 1951, neu herausgegeben. Wichtig für die vorliegende Untersuchung ist daraus vor allem das Kapitel V: Salmer til Jahves tronstigningsfest, S. 118—191. Vgl. auch Zum israel. Neujahr u. z. Deutung der Thronbesteigungspsalmen, Oslo 1952.

<sup>5</sup> Vgl. Gunkel, Die Psalmen, 4. Aufl. Göttingen 1926, und Gunkel-Begriff, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen 1933.

<sup>6</sup> Mowinckel stellt Offersang og sangoffer 119, Anm. 3 fest, daß der fragliche Jahwe-König-Ruf vom Dogmatiker und Exegeten verschieden betrachtet werden müsse: für den Dogmatiker ist „Jahwe allzeit der wahre König“, für den Exegeten „erst, wenn er als solcher offenbar wird“. Dieser Gegensatz zwischen Dogmatiker und Exegeten scheint übersteigert, denn der Dogmatiker hat sich an der Exegese als theologischer Grunddisziplin dauernd zu orientieren.

<sup>7</sup> Ps-St II, 12.

<sup>8</sup> Vgl. dazu v. Rad, Das judäische Königsritual, TheolLitZeit 72 (1947) Sp. 211—216.

1. die Salbung an der Gichonquelle, darauf die Akklamation des Volkes, z. B. *mālak abšālōm*: Absalom ist König geworden (2 Sam 15, 10);
2. der Aufzug zur Königsburg auf dem Sion und die Besitzergreifung des Thrones.

In ähnlicher Weise also wie bei der Inthronisation irdischer Herrscher „besingen die Psalmen die Errichtung der Königsherrschaft Jahwäs. Sie setzen voraus, daß Jahwä jetzt gekommen ist“<sup>9</sup>. Diese Beziehung der „Thronbesteigung Gottes“ zur Königsinthronisation in Israel liegt deshalb nahe, weil sich hinter den analog gestalteten Ritualformeln beider Feierlichkeiten gleicherweise eine weitgehende Anlehnung an das babylonische Neujahrsfest des Stadtgottes Marduk verbirgt, dessen Einzelzüge wir kennen, und dessen Ritual das babylonische Welterschöpfungslied *enuma eliš*<sup>10</sup> darstellt. Daher ist auch die einzig richtige Deutung der Psalmen die kultisch-mythisch-urzeitige, die durch den Inhalt von *enuma eliš* angezeigt und aufgegeben ist. Denn gleiche Festmotive machen den Gehalt der Feste in Israel und in Babylon aus, mit einem Unterschied allerdings, daß die mythischen Stoffe in Israel historifiziert<sup>11</sup>, in ein geschichtliches Gewand gehüllt werden; mit anderen Worten: die tragenden Fakta der israelitischen Heilsgeschichte sind in der Auffassung Mowinkels nichts anderes als historisch ausgestaltete gemeinsemitische Mythen.

Also nicht in den verschiedenen, aus dem ursprünglich landwirtschaftlich geprägten Herbstfest stammenden Riten, wie Wasserspende, Nacht- und Lichtfeier liegt der Höhepunkt des Feierns; „vielmehr ist der Einzug, die heilige Prozession das Hauptstück des Festes gewesen als eine dramatisierende Darstellung der Vorgänge beim ersten mythischen Thronbesteigungsfest“<sup>12</sup>. Sie verlief wohl ähnlich, wie uns die Prozessionen mit der

<sup>9</sup> Ps-St II, 10.

<sup>10</sup> Eine deutsche Übersetzung des babylonischen Welterschöpfungsliedes wird in *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, herausgegeben von Greßmann, 2. Aufl., Berlin u. Leipzig 1926, 108—129, geboten; eine neuere englische in *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, ed. by Pritchard, Princeton, New Jersey 1950, 60—72.

<sup>11</sup> Die Termini „historisch“ und „historifiziert“ sind wohl auseinanderzu halten! In der nordischen Schule ist die „Historifizierung“ zu einem beliebten Auslegungstopos geworden, mit dem man die Eigenart der israelitischen Geschichte entwerten und sie selbst auf das Niveau seiner Umwelt herabstimmen möchte. Vgl. etwa Ben tzen, *Messias - Moses redivivus - Menschensohn*, Zürich 1948, 11.

<sup>12</sup> Ps-St II, 108. — In *Offersang og sangoffer* 136—142 rückt Mowinkel allerdings von einer allzu radikalen Angleichung des israelitischen Festes an die Festbräuche im Alten Orient ab. Denn die charakteristische Baalvorstellung von Tod und Auferstehung des Vegetationsgottes wäre absolut unvereinbar mit Jahwes Wesen. „Das Kultschema (cultic pattern) ist demnach mehr oder

Bundeslade zum Heiligtum auf dem Sion unter David 2 Sam 6 und unter Salomo 3 Kg 8 geschildert werden, woher auch die Pss 24. 47. 87. 132 ihren Stoff beziehen. Wegen der engen Verbindung des israelitischen „Thronbesteigungsfestes Jahwes“ mit den Ladeprozessionen unter David und Salomo dürfte auch sein Entstehen in die frühe Königszeit anzusetzen sein. Noch in vorexilischer Zeit erlebte es seine Hauptblüte. Dafür spricht einmal die Tatsache, daß im Exil die Bundeslade verlorenging, also ein wesentliches Element für die Prozession fortan fehlte, und zum anderen teilte man damals das Herbstfest in die drei uns bekannten Feiertage des jüdischen Kalenders: das eigentliche Laubhüttenfest, den großen Veröhnungstag und das Neujahrsfest auf.

Denn durch die vielen religiösen wie nationalen Rückschläge, besonders aber durch die Katastrophe des Exils mußte sich schließlich die aktuelle Erwartung der königlichen Epiphanie Jahwes an seinem Thronbesteigungstage abnutzen; der „Tag Jahwes“ wurde folglich in die Zukunft „vertagt“<sup>13</sup>. Man beschritt den Weg vom immer neu ersehnten Tag Jahwes zur Hoffnung. Aus dieser jeweils neu erfahrenen Enttäuschung und neu angeregten und aufkeimenden Hoffnung wurde die Eschatologie geboren, die hinfort die ganze Sehnsucht der Israeliten auf eine endzeitliche Thronbesteigung Jahwes von „kosmischen Dimensionen“<sup>14</sup> ausrichtete. Dieser neuartigen Erwartung Ausdruck zu verleihen, wird dann später hauptsächlich Anliegen der Heilsprophetie.

#### b) Das kultisch-eschatologische Thronbesteigungsfest nach Gunkel-Kraus

Als eine Korrektur zur Ansicht von Mowinkel und als neuer Versuch, dem kultischen Problem eines Gottkönigsfestes in den Psalmen gerecht zu werden, will die Monographie von Kraus „Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament“ betrachtet werden<sup>15</sup>.

Kraus weiß sich in seiner Gesamtkonzeption noch mehr von Gunkel abhängig als Mowinkel. Daher ist es angezeigt, kurz dessen Ansicht zu den „Thronbesteigungspsalmen“ zu umreißen. Gunkel schränkt die Zahl der in Frage kommenden Lieder ausdrücklich auf die ein, in denen der

minder verändert (= ‚disintegrated pattern‘).“ Der neue Festinhalt in Israel „stammt teils aus dem Unterschied zwischen Jahwe und den neuauferstandenen Natur- und Fruchtbarkeitsgottheiten und teils vom historischen Einschlag in der Religion Jahwes, von der Offenbarung Jahwes in der rettenden Stunde für das Volk beim Auszug, ... darin, daß Jahwe in der lebendigen Geschichte wirkt und sich offenbart“.

<sup>13</sup> Ps-St II, 315.

<sup>14</sup> Offersang og sangoffer, 186.

<sup>15</sup> Die Schrift des Hamburger Alttestamentlers trägt den Untertitel: Untersuchung zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung, Tübingen 1951.

Jahwe-König-Ruf: *Jahveh mālak* vorkommt, auf unsere Auswahl also: Ps 47. 93. 96. 97. 99. Weiter gesteht er der geistreichen Konstruktion Mowinckels, daß es in Israel ein „Thronbesteigungsfest Jahwes“ in Anlehnung an eine ähnliche kultische Feier Babylons gegeben habe, nur den Grad hoher Wahrscheinlichkeit zu. Nirgends sei jedenfalls außerhalb der betreffenden Psalmen davon die Rede. Zudem sei in ihrer heutigen Form eine spürbare Umdeutung dieser ursprünglich kultischen Beziehung ins Eschatologische festzustellen. „Man versteht also diese Psalmen“, sagt Gunkel abschließend, „wenn man in ihnen die Form der Thronbesteigungslieder und den Inhalt der Eschatologie erkennt.“<sup>16</sup>

Dieser Gedankengang bildet nun das Gerüst für die Ausführungen von Kraus. Mit Gunkel vertritt er die Übersetzung der Königs-Akklamation *Jahveh mālak* in „Jahwe ist König geworden“, weil sie in historische Schilderung eingebettet sei, weil das zugrundeliegende Geschehen auf aktuelle Handlung hindeute, weil die Analogie zur Inthronisation der irdischen Könige in Israel zu offensichtlich sei und schließlich weil darin eine Erinnerung an den Thronbesteigungsruf des Stadtgottes Marduk von Babylon anklinge. Indes könne weder die historische Deutung dieser Psalmen allein den Inhalt der Hymnen voll erfassen, denn sie überstiegen jeden geschichtlichen Anlaß, noch auch die direkt eschatologische, denn es fehlten die sonst in der atl Sprechweise üblichen eschatologischen Einleitungsformeln, wie „am Ende der Tage wird es geschehen“ (vgl. z. B. Gen 49, 1; Jes 2, 2). Vielmehr verberge sich hinter den Psalmen ein ursprünglich kultisches Anliegen, das von einer eschatologischen Umprägung überlagert sei.

Diese grundsätzlichen Vorüberlegungen zwingen nun Kraus, für die vorexilische Zeit das von Mowinckel behauptete „Thronbesteigungsfest Jahwes“ mangels ausdrücklicher Bezeugungen abzulehnen. Es sei nicht möglich, „die Zentnerlast des sonst im AT nicht bezeugten Kultfestes an diese doch verhältnismäßig dünnen Fäden“, gemeint sind damit die fraglichen Psalmen, „aufzuhängen“<sup>17</sup>. Das überlagerte kultische Kolorit der Psalmen zeige aber an, daß ganz allgemein die Festbräuche Israels sich von seiner ihm allein in der Offenbarung geschenkten Heilsgeschichte herleiten ließen und daß sie im religiösen Leben und Glauben verwurzelt seien. Es weise hier sogar genauer zurück auf seinen Ursprung in den beiden einzigartigen Heilstatsachen, die 2 Sam 6 und 7<sup>18</sup> berichtet sind, wonach Jahwe sich den Sion zur Wohnstätte und Davids Geschlecht zur

<sup>16</sup> Gunkel-Begriff, Einleitung in die Psalmen 98.

<sup>17</sup> Königsherrschaft Gottes im AT 23.

<sup>18</sup> Den Zusammenhang zwischen 2 Sam 6 und 7 stellt vor allem Rost, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, Stuttgart 1926, einleuchtend heraus.



ewigen Königsherrschaft im Volke Israel erwählt. Diese beiden Heilsfakta beherrschten von nun an so sehr das religiöse Denken und Fühlen Israels, bestimmten und prägten dergestalt sein privates wie politisches Leben, daß man am 1. Tage des „alten Laubhüttenfestes in Jerusalem ein königliches Zionfest“ einrichtete, „an welchem die Erwählung Jerusalems und die Erwählung der Daviddynastie gefeiert wurde“<sup>19</sup>.

Dieses „königliche Zionfest“ werde bald der Ursprungsort für die Erwartung eines zukünftigen Heilskönigs aus Davids Geschlecht. „Das im Kultus gesprochene Erwählungs- und Verheißungswort Gottes (2 Sam 7) entfacht die Hoffnung der Gemeinde, die nun einen Messias ersehnt, der die Königsherrschaft Gottes vollkommen offenbart“<sup>20</sup>. Doch der weitere Geschichtsverlauf des israelitischen Reiches, der Untergang der davidischen Dynastie leiteten diese Hoffnung in ganz eine andere Bahn, als sie in ihrem Entstehen vorgezeichnet schien; ihr verleihe Isaias im 2. Teil seines Buches Ausdruck (vgl. Jes 52, 7—10). Das aber sei die neue Botschaft bei Isaias: Jahwe erwählt den Sion wieder und ist von jetzt ab selbst unmittelbar der König unter völliger Ausschaltung der Daviddynastie. Damit werde die durch das Exil „hoffnungslos entleerte Botschaft des königlichen Zionfestes“ mit neuem Inhalt gefüllt<sup>21</sup>, und die Verheißung des Propheten Isaias: „Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der Frieden kündigt, der gute Botschaft bringt, das Heil kundtut, der zu Sion sagt: König geworden ist dein Gott“ werde das Thema für unsere Thronbesteigungspsalmen, die also in nach-exilischer Zeit entstehen und infolgedessen Gottes eschatologisches Königtum ins Auge fassen und feiern. Sie dienten fortan als Kulthymnen für die imposante Festprozession, die Jahwes Rückkehr zum Sion jedes Jahr neu darstellen und vergegenwärtigen soll: Jahwe erscheine am Laubhüttenfest zum Gericht, das Beginn des endzeitlichen Friedensreiches für alle Welt werde. So habe sich denn aus dem vorexilischen „königlichen Zionfest“ das nachexilische „Thronbesteigungsfest Jahwes“ zu seiner eschatologischen Königsherrschaft entfaltet.

c) „Jahwes Thronbesteigung“ als besonderer Festakt im Bundes-erneuerungsfest

V. Rad<sup>22</sup> hat sich um den Nachweis bemüht, daß die ursprünglichen Berichte über den Bundesschluß am Sinai dem Kulte vorgeordnet waren. Die später erst für den Kult hergerichtete Sinaitradition, wie sie

<sup>19</sup> Königsherrschaft Gottes im AT 48.

<sup>20</sup> Ebda. 99.

<sup>21</sup> Ebda. 105.

<sup>22</sup> v. Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (Beitr. z. Wissensch. v. A (u. N) T), Stuttgart 1926, 19 ff.

heute vorliegt, habe ihren „Sitz im Leben“ im alten Bundesfest von Sichem, das aus Jos 24 bekannt sei. Beide Perikopen, die vom Bundes-schluß am Sinai Ex 19 f. und die über das Bundesfest in Sichem wiesen in ihrer heutigen Gestalt das gleiche kultische Schema auf: Paränese, Zustimmung des Volkes, Verkündigung des Gesetzes, Bundesschluß, Segen und Fluch. Die Erinnerung an den Bundesschluß von Sinai, die man, wie das Vorgehen Josues beweise, wohl bald jährlich beging, soll nun der Ursprungsort des späteren Laubhüttenfestes sein, sie sei der „Sitz im Leben“ für die vielen Abschnitte im Pentateuch, die von einer feierlichen Gesetzesverkündigung reden — hier ist besonders an das Deuteronomium zu denken. Sie soll aber auch der Mutterboden für die Psalmen der sogenannten jahwistischen Tradition sein, wie Weiser sie versteht<sup>23</sup>. Zu ihnen gehören nun in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, unsere Thronbesteigungspsalmen. Sie hätten daher als liturgische Texte für die Vergegenwärtigung der Theophanie Jahwes beim Bundeserneuerungsfest zu dienen. So formuliert denn Weiser seine Ansicht: „Man wird die These Mowinckels dahin zu modifizieren haben, daß die Thronbesteigung Jahwes nicht den Inhalt eines besonderen Festes, sondern ein Teilstück der Liturgie des Bundeserneuerungsfestes gewesen ist, sozusagen eine Szene im gesamten Kultdrama, der nicht die alles überragende Bedeutung zukommt, und die nicht in dem Maße von dem altorientalischen Königsritual und der Neujahrstradition bestimmt ist, wie Mowinkel und andere annehmen.“<sup>24</sup> Daher sieht Weiser in der kultischen Aktualisierung des Sinaigeschehens den Höhepunkt des Bundesfestes und nicht in der Prozession mit der Lade. Folglich erhalten die Jahwe-König-Psalmen nach ihm eine untergeordnete Bedeutung im Rahmen des mehrtägigen Bundeserneuerungsfestes an der Jahreswende im Herbst, das als Laubhüttenfest bekannt ist. Sie hätten nämlich genauer die Aufgabe, ein Wesensprädikat des erscheinenden Gottes Jahwe: sein Königtum dem Volke ins Gedächtnis zu rufen und vor Augen zu stellen. Denn sie kündeten im kultisch-heilsgeschichtlichen Vollzug nur vom Antritt der Königsherrschaft Jahwes — auch Weiser übersetzt: Jahwe ward König —, der im Verlaufe seiner Theophanie zur Bundeserneuerung erfolge. Wegen dieser untergeordneten Bedeutung zählten sie auch zu der viel weiteren Gruppe der Theophanie-Psalmen.

<sup>23</sup> Weiser, Die Psalmen, 3. Aufl., in: „Altes Testament Deutsch“, Bd. 14 u. 15, Göttingen 1950, und Weiser, Die Theophanie in den Psalmen und im Festkult, Bertholet-Festschrift 1950, 512—531.

<sup>24</sup> Weiser, Die Psalmen I, 35.

## a) Zu Mowinkel:

Wohl wenig Exegeten haben die Wissenschaft ihrer Zeit so beeinflußt, wie Mowinkel die letzten 30 Jahre der Psalmenforschung. So wundert es uns nicht zu hören, daß sein „Thronbesteigungsfest Jahwäs“ beim Erscheinen 1922 als die „vielleicht genialste Arbeit der letzten Jahre“<sup>25</sup> angesprochen wurde. Man schätzte sie als „wertvolle, folgenschwere Entdeckung“, bei der es „einem wie Schuppen von den Augen fällt“<sup>26</sup>. Doch die geradezu enthusiastische Aufnahme, die dieser für die kultische Psalmendeutung bahnbrechenden Monographie zuteil wurde, kann nicht hinwegtäuschen über die grundsätzliche Feststellung, die Mowinkel selber trifft: „Ein eigener Festtag als Jahwes Thronbesteigungs- oder Königsfest ist in den Texten ausdrücklich nicht genannt.“<sup>27</sup> Damit spricht er eigentlich selbst das Urteil über seine allzu kühn konstruierte These. Denn, logisch gesehen, dürfte sein Beweisverfahren für das behauptete Fest nicht unähnlich einem Zirkelschuß sein: aus den Psalmen liest er die Existenz eines „Thronbesteigungsfestes Jahwes“ heraus. Da das in den Psalmen vorhandene Material jedoch nicht ausreicht, das Fest in seiner konkreten Gestalt zu zeichnen, übernimmt er auf dem Wege allzu gewagter und unberechtigter Analogie aus dem babylonischen Neujahrsfest die notwendigen Einzelzüge, um damit dem israelitischen Fest plastische Form zu geben. Dann wird schließlich das so ausgestattete Fest aus eben denselben Psalmen bewiesen.

Weiterhin ist der Inhalt, den Mowinkel seinem Thronbesteigungsfest zuweist, so immens breit, daß er unmöglich dem Volke in seinem ganzen Umfang beim Fest gegenwärtig sein konnte. Es ist aber ein allenthalben belegbares kultisches Gesetz, eine fest umgrenzte Heilswahrheit oder Heilstat zum Gegenstand eines liturgischen Begehens zu wählen, nicht jedoch die ganze Geschichte des Volkes, von der Welterschöpfung angefangen bis zur Einrichtung des Festes unter David-Salomo, wie Mowinkel es will. Nachdem einmal der Festinhalt so weit gefaßt ist, kann es nicht mehr wundernehmen, daß Mowinkel in einer unkritischen Anreihung weiterer Psalmen jeweils neue Motivanklänge findet und so in einer „sehr problematischen Weise die textliche Ausgangsposition seiner Forschung verbreitert“<sup>28</sup>, bis schließlich über ein Drittel des gesamten Psalters als Kultritual des Thronbesteigungsfestes ausgedeutet wird.

<sup>25</sup> Hölischer, Ursprünge der jüdischen Eschatologie 1925, 8.

<sup>26</sup> Hans Schmidt in einer Rezension zu Mowinkel, TheolLitZeit 49 (1924) 77–81.

<sup>27</sup> Offersang og sangoffer, 128.

<sup>28</sup> Kraus hat noch in einer 2. Studie seine Auffassungen zum sog. „Thron-

Vor allem aber ist bei Mowinckel der eingangs erhobenen Forderung nach einer maßvollen und besonnenen Verwendung des Religionsvergleichs nicht entsprechend Rechnung getragen. Vorschnell und unkritisch übernimmt er materiale Inhalte religiöser und kultureller Anschauungen der Nachbarvölker; mithin werden nicht nur dunkle Riten und Formen in Israel durch sich anbietende augenfällige Parallelen aus seiner Umwelt erklärt<sup>29</sup>. Mit seiner eigenartigen, für das System äußerst bedeutungsvollen Hypothese von der „Historifizierung“ als der originalen Leistung Israels gelingt es ihm offensichtlich nicht nur, die kultischen Formen in Israel zu erhellen, sondern er übersteigt damit jede innerhalb der Offenbarungsschranken für Israel zulässige Analogie zum Alten Orient. Hierin trifft der jüdische Theologe Buber viel eher die einzig von der Offenbarung her verständliche Situation Israels: „Der Geist einer geschichtlichen Religion spricht sich nicht, wie Mowinckel meint, in solcher Historisierung aus; es gäbe diesen Geist nicht, wenn es nicht Ereignis und Erinnerung gäbe, zu dem er sich bekennt.“<sup>30</sup> Schließlich ist die Eschatologie in Israel nicht aus psychologischen Erwägungen zu begreifen! Die alten Israeliten waren keine Romantiker, die ob der Ungunst der Verhältnisse ihre Erwartung vom enttäuschenden Erleben in die Hoffnung auf eine erfüllungsgewisse Zukunft verlegten. Gerade diese Annahme für Israel verrät das zugrundeliegende weit verbreitete Schema des Alten Orients, der zwar unaufhörlich von einer Wiederkehr der seligen Urzeit träumt, aber von einer Erwartung kommenden, endzeitlichen Heils im eigentlichen Offenbarungssinne nichts weiß und deshalb dem eigentlichen atl Gehalt fremd gegenübersteht.

#### b) Zu Kraus:

Einen großen Gewinn hat die atl Forschung Kraus daher zu verdanken, weil er die Übernahme eines allgemeingültigen altorientalischen Kultschemas für das AT zurückweist. Anerkennung verdient auch, daß er sich um eine innerisraelitische Erklärung der Thronbesteigungslieder müht, die von heilsgeschichtlichen Offenbarungstatsachen und nicht von der

besteigungsfest Jahwes“ dargelegt und sich von Mowinckel abgesetzt. Vgl. Kraus, Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubbüttenfestes, München 1954, 98.

<sup>29</sup> Mit Recht warnt Noth, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 47 (1950) 157—191 vor einer übereilten und unbesenen Angleichung der israelitischen Anschauungen an die seiner Umwelt: „Im Gegenteil scheint hier ein Gebiet vorzuliegen, auf dem das AT... Anschauungen, die in den Kulturländern des Alten Orients, wenn auch nicht allgemein verbreitet, so doch geläufig waren, nicht übernommen hat“ (S. 189).

<sup>30</sup> Das Kommende. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens. I. Teil: Königtum Gottes, 2. Aufl., Berlin 1936, 119 f.



Historisierung überkommener Mythen ausgeht. Ob er jedoch mit seinem Versuch, statt der unbekannten Größe des „Thronbesteigungsfestes Jahwes“ eine neue unbekannte Größe, das „königliche Zionfest“ und das „nachexilische Fest von Jahwes Thronbesteigung“ überzeugend nachweisen kann, ist ernsthaft zu bezweifeln. Daß es sich bei den Ereignissen aus 2 Sam 6 und 7, bei der Erwählung des Sion und der Daviddynastie, um festlich gefeierte Begebenheiten gehandelt hat, die ihren Niederschlag auch in den Psalmen fanden, ist sicher. Um jedoch in diesen Texten die Beweisstützen für ein eigenes, jährlich wiederholtes Fest zu finden, reichen sie kaum hin. Ein anderes Bedenken noch sei vermerkt: mußte nicht Israel bei einer nur leichten Akzentverschiebung beim religiös gemeinten „königlichen Zionfest“ im jeweiligen König einen Menschen als Gegenstand des Kultes wännen?<sup>31</sup> Die an sich abstrakte Idee der Erwählung der Daviddynastie durch Gott — schwerlich geeignet für einen Festinhalt — konkretisierte sich für das Volk doch im jeweiligen Träger der Krone. So war aber auch dauernd, wenigstens beim einfachen Volk, die Gefahr gegeben, den Festgehalt auf die Person des jeweiligen Königs zu verlagern. Liegt nicht zudem eine unzulässige und untragbare Härte im Gehalt eines Festes, das von der Erwählung einer Dynastie durch Gott, also letzten Endes vom Menschen als Kultgegenstand in nachexilischer Zeit übergehen kann zu eben diesem Gott selber, der sich nun als der einzige und der wahre König erweist? Eine Härte, die noch untragbarer wird durch die von Kraus geäußerte Vermutung<sup>32</sup>, daß in der nachexilischen Gottes-Prozession zum Sion gar ein Akt des vorexilischen „königlichen Zionfestes“ erhalten blieb, was bei dem hinreichend bekannten Abfall der meisten Nachfolger Davids in sittlicher und religiöser Hinsicht doch nur schwer vorstellbar ist!

Ein Angelpunkt, von dem aus beachtliche Einwendungen gegen diese vermutete Entwicklungslinie vom Sionfest zum Thronfest Jahwes zu erheben sind, scheint mir im Siegeslied des Moses, Ex 15, 18, zu liegen: *Jahveh jmlök*, Jahwe ist König auf immer und ewig, heißt es dort. Nach Kraus sind die Thronbesteigungspsalmen samt und sonders von Jes 52, 7—10 inspiriert und abhängig; denn „das Wunder der Gegenwart des Königs Jahwe auf dem Zion ist in der vorexilischen Königszeit

<sup>31</sup> Vgl. Die Königsherrschaft Gottes im AT 108.

<sup>32</sup> Dieses Bedenken hat Kraus selber gespürt, daher ist in: Die Königsherrschaft Gottes im AT 37 die Bemerkung zu lesen: „Nein, nicht David steht im Mittelpunkt der in ihrem Zusammenhang beachteten Kapitel II, S. 6 u. 7, sondern: Das Königtum Davids und seiner Dynastie ist von Jahwe erwählt und bevollmächtigt (II S. 7), den amphiktyonischen Kultus in Jerusalem weiterzuführen (II S. 6).“



verhüllt, steht gewissermaßen im Dunkel<sup>33</sup>. Daher könne auch von einer Nachwirkung des Inthronisationsrufes in vorexilischer Zeit keine Rede sein. Dagegen steht aber eben Ex 15, 18. Hierin kann es sich sehr wohl um die erste Bezeugung eines alten Jahwe-König-Rufes handeln, denn der Übergang in der Sprechweise von der 2. Person in den vorhergehenden Versen 15, 6—17 zur 3. Person in Vers 18 ist nicht zufällig. Es spricht vielmehr manches dafür, daß dieser Ruf als Zustimmung und Bekräftigung, als Resümee der königlichen Großtat Gottes, oder gewissermaßen als Refrain in den Mund des Volkes gehört. Somit dürfte seine Verwendung Ex 15, 18 ein recht früher Beweis für die hervorragende Stellung des Jahwe-König-Rufes im Beten des Volkes und für seinen besonderen Platz im Denken Altisraels sein, der auch in der vorexilischen Königszeit kaum verblassen konnte.

Wenn wir die drei ausgeführten kultischen Deutungen vergleichen, fällt auf, daß der Weg der Auslegung sich von der extremen Seite zur gemäßigten Mitte hinbewegt. Darin kündigt sich auch, das sei am Rande vermerkt, symptomatisch die aktuelle rückläufige Tendenz der atl Wissenschaft von liberal-rationalem Verständnis zur heilsgeschichtlich-gläubigen Auslegung der heiligen Texte an. Hat Mowinkel aus atl und altorientalischem, besonders babylonisch-assyrischem Material ein „mythisch-historisiertes Thronbesteigungsfest Jahwes“ erarbeitet, den Kult Israels als dramatisierten gemeinsemitischen Mythos gesehen, so weist Kraus die israelfremden Elemente zurück und versucht ausschließlich aus der atl Heilsgeschichte seine kultische Deutung der Thronbesteigungslieder, versteht also den Kult als dramatisierte Geschichte Gottes mit seinem Volk. Darüber hinaus stellt Weiser noch konsequenter den Bundesschluß bei der Sinaioffenbarung in die ihm gebührende Mitte des religiösen Lebens in Israel und sieht damit ausschließlich in dem feierlich bezeugten Heilshandeln Gottes, nicht aber in der erwählten Daviddynastie, den Festgegenstand des Herbstfestes.

### III

Bei dem Ruf „Jahwe ist König“ handelt es sich — das ergibt sich aus den bisherigen Ausführungen — nun nicht um irgendeinen Glaubenssatz Israels, sondern um die fundamentale atl Wahrheit, die Inbegriff seines Glaubens ist, ja die kürzeste Formulierung seines Glaubensbekenntnisses genannt werden könnte. Daher ist es notwendig zur Klärung des aufgeworfenen Problems, zunächst einmal grammatisch seinen Gehalt auszuschöpfen und zu sichern.

<sup>33</sup> Die Königsherrschaft Gottes im AT 104; siehe auch S. 88!

### a) Grammatische Durchleuchtung des Inthronisationsrufes

Jeder ernsthafte Versuch, auf die Frage nach einem „Thronbesteigungsfest Jahwes“ in den Psalmen eine gültige Antwort zu geben, wird notwendig vom Inthronisationsruf *Jahveh mālak* selbst ausgehen müssen. Er findet sich Ps 47, 9; 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1 vor. Wenn man jedoch genau hinschaut, ist zwischen Ps 47, 9 und den übrigen Psalmversen in der Wortstellung des Jahwe-König-Rufes ein Unterschied festzuhalten, der um so beachtlicher ist, weil es hierbei um das Fundament der angestellten Untersuchung überhaupt geht. Ps 47, 9 heißt es *mālak elōhīm*, an den anderen Stellen dagegen *Jahveh mālak*. Die entscheidende Frage lautet, wie ist das vorliegende Perfekt zu übersetzen? Das Verbum *mālak* an sich läßt als statisches und aktives Zeitwort beide Übersetzungsmöglichkeiten, die perfektische und präsentische<sup>34</sup>, zu. Mithin ist der Kontext zu befragen. Dabei darf nicht übersehen werden — ein Fehler, den man den drei vorgestellten Forschern ankreiden muß —, daß mit der Voranstellung des Verbums in dem einen Fall Ps 47, 9 eine andere Akzentuierung der Aussage erreicht werden soll als an den übrigen Stellen. Das erschwert die Aufgabe des Übersetzers. Die aus dem irdischen Bereich herangezogenen biblischen Parallelen „König geworden ist Absalom — ist Jehu“ (2 Sam 15, 10; 4 Kg 9, 13) stellen ebenfalls pointiert das Verbum an den Anfang des Satzes ähnlich wie Ps 47, 9. Zudem läßt sich aus dem Kontext der anderen Psalmstellen nur schwer auf ein bestimmtes historisches oder kultisches Ereignis schließen. Stünde der Königsruf nicht in den Psalmen 93. 96. 97. 99, so würde wohl schwerlich jemand auf Grund des sonstigen Textbefundes eine solch konkrete kultische Deutung an diese Psalmen herantragen, die einzig höchstens auf Ps 47 zutrifft. Im Glauben Israels ist das Königtum Jahwes nämlich als Inbegriff seines Verhältnisses zu Gott so weit und so umfassend, daß es sich mit allen religiösen Ideen verbinden läßt und als Hintergrund aller Beziehungen Israels zu Jahwe zu betrachten ist. Wegen der betonten Voranstellung des Wortes Jahwe erhebt sich daher die Frage, ob wir es hier nicht mit der sonst in semitischen Sprachen, besonders im Arabischen, geläufigen grammatischen Erscheinung eines Nominalsatzes<sup>35</sup> zu tun

<sup>34</sup> Vgl. dazu Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, Rome 1947, 292, § 111 h: „Certains verbes ont un sens actif et un sens statif, p. ex.: *mālak*, régner, devenir roi (commencer à être roi).“

<sup>35</sup> Im eigentlichen Sinne handelt es sich hierbei nicht um einen Nominalsatz. Im Hebräischen ist nämlich nicht wie im Arabischen ausschließlich die Wortstellung maßgebend, sondern hier bestimmt das Vorhandensein oder Fehlen eines finiten Verbs das Unterscheidungsmerkmal eines Verbalsatzes. Man mag jedoch mit Gesenius, *Hebräische Grammatik*, 28. Aufl., Leipzig 1909, §§ 140 f; 142 a von einem „Quasi-Nominalsatz“ sprechen. Er stellt „einen nicht unwesentlichen Unterschied zwischen Verbalsätzen mit voran-

haben, der die Handlung nicht weiterführt, sondern einen Zustand ausdrücken will: Jahwe ist König, und der des weiteren den Ton darauf legt, daß Jahwe König ist und nicht eine der Gottheiten der Urbewohner Palästinas oder der Nachbarvölker Israels. So wird der Ruf z. B. aufgefaßt vom neuen Psalterium Pianum, von Nötscher in der Echterbibel, von Eißfeldt<sup>36</sup>, von de Fraine<sup>37</sup>. Als Resultat einer Befragung der semitischen Syntax ist demnach festzuhalten, daß man die fraglichen Psalmen in zwei Gruppen zu trennen hat: Ps 47, der mit Jes 52, 7 in Verbindung steht, auf der einen und Ps 93. 96. 97. 99, die nach Wortwahl und Wortstellung von Ex 15, 18 inspiriert sind, auf der anderen Seite. Es folgt daraus, daß die angeführten Stellen sachlich zwei Aussagen über Jahwes Königstum unterscheiden lassen: eine erste, die von seinem zeitlosen, ewig dauernden Königtum kündigt (Ex 15, 18; Ps 93. 96. 97. 99); eine andere, die auf die besonderen Titel hinweist, mit denen Jahwe seine Königswürde über alle Welt und über Israel in einzigartiger Weise beansprucht: auf den Auszug aus Ägypten, auf tatkräftige Hilfe in der Schlacht, die Heimführung aus dem babylonischen Exil.

Die präsentische Übersetzung des Jahwe-König-Rufes läßt sich noch erhärten durch Ps 22, 29, wo es heißt: „Jahwe hat das Königtum inne, er herrscht über die Völker.“ Hierbei ist in der 2. Vershälfte das Partizip gebraucht, das als zeitlose Form Zustand und Dauer am besten zum Ausdruck bringt. Auch Ps 145 wird die Zeitlosigkeit von Jahwes Herrschertum betont<sup>38</sup>.

#### b) Zusammenhängende Betrachtung

Bei der Schilderung der gebotenen Feste in den Festkatalogen: Ex 23, 14—17; 34, 18—23; Num 28, 16—19; 29, 12 f.; Deut 16, 1—8. 13—15 fällt auf, daß das Schwergewicht auf das Passahfest gelegt wird. Greift man zurück auf die Texte, in denen sich die historische Grundlegung des stehendem und nachfolgendem Subjekt“ fest. „Weitaus in den meisten Fällen erklärt sich jedoch die Voranstellung des Subjekts im Verbalsatz daraus, daß nicht ein die Erzählung weiterführendes neues Faktum berichtet, sondern vielmehr etwas Zuständliches beschrieben werden soll. Verbalsätze dieser Art nähern sich stark dem Charakter von Nominalsätzen...“ Vgl. zum Nominalsatz auch Beer-Meyer, Hebräische Grammatik II, Berlin 1955, § 90!

<sup>36</sup> Eißfeldt, Jahwe als König, Zeitschr. f. atl Wissenschaft 46 (1928) 81—105; vgl. auch Westermann, Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen 1954, 106—111.

<sup>37</sup> De Fraine, L'aspect religieux de la royauté israélite, Rome 1954. Vgl. dazu die „Short notes“ von Köhler, Vetus Testamentum (VT) 3 (1953) 188 f. und von Ridderbos VT 4 (1954) 87—89, die sich für die präsentische Übertragung des Gott-König-Rufes einsetzen.

<sup>38</sup> Die gleiche Gruppierung führt z. B. Podechard, Le psautier, Lyon 1949, durch.

israelitischen Osterfestes findet, nämlich auf den ersten Teil des Buches Exodus, so begegnen wir dort im Siegeslied des Moses, eben in Ex 15, 18, der Königsakklation in der Form *Jahveh jmlök*. Daß hierin das Imperfekt statt des sonst üblichen Perfekt gebraucht ist, verliert zunächst an Bedeutung durch seine untergeordnete Stellung im Satzgefüge, legt dann aber als semitisches Tempus auch für präsentische Ausdrucksweise (besonders in der Poesie) die Übersetzung „Jahwe ist König“ nahe. In diesem Verständnis sind sich fast alle Exegeten einig. Das gesamte Siegeslied des Moses, dessen Alter der vielleicht bedeutendste heute lebende Archäologe Albright<sup>39</sup> bis in die mosaische Zeit hinaufdatiert, mutet zudem wie eine Entfaltung des Jahwe-König-Rufes an: der König Jahwe greift in entscheidender Stunde rettend in die Geschicke Israels ein. Mithin haben wir Ex 15, 18 eine sehr frühe Bezeugung von Jahwes Königtum. Nach seinem Alter, seiner Stellung im 2. Buch Moses, seinem Inhalt ist Ex 15, dem wird besonders die moderne nordische Schule mit Pedersen und Engnell<sup>40</sup> beipflichten, als Festhymnus für das Passah-Massotfest anzusprechen. Was lag auch näher als dieses Lied, dessen Ursprung und Inhalt in ursächlichem Zusammenhang mit den Festmotiven des Passahgeschehens stand, jedes Jahr bei der Osterfeier in die Liturgie aufzunehmen, und die in ihm berichtete Königstat Jahwes als Ausfluß der Überzeugung seines dauernden Herrschertums kultisch an hervorragender Stelle einzubauen? Demnach dürfte also ein kultisches Begehen von Jahwes Königtum eher für das Passah- als für das Laubhüttenfest gerechtfertigt sein. Buber hat schon recht, wenn er von der liturgieschaffenden Kraft des Siegesliedes in Ex 15 spricht; „es enthält eine Liturgie, die aus dem Feuerstrom der echten Ereignisüberlieferung emporsteigt“<sup>41</sup>.

Unsere Meinung geht also dahin, daß wir in der Passahkantate Ex 15, 1—18 einen geschichtlichen Anknüpfungspunkt für die Feier des Gottkönigtums in Israel haben, wahrscheinlich sogar den Ursprungsort für die Akklamation *Jahveh mälak* „Gott ist König“. Ex 15, 1—18 bildet demnach einen ursprünglichen Bestandteil der Passahliturgie. Nach dem Seßhaftwerden in Kanaan wird in der Blütezeit unter

<sup>39</sup> Albright, *The archaeology of Palestine*, Harmondsworth, Neu-druck 1951, 232 f. A. zieht aus dem formalen Vergleich mit der ugaritischen Poesie wider alle Kritik den beachtlichen Schluß: „It follows... that there is no longer the slightest valid reason for dating the Song of Miriam after the thirteenth century B. C.“ Vgl. auch Baeck, *Dieses Volk. Jüdische Existenz*, Frankfurt (1955), 39.

<sup>40</sup> Siehe Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, III—IV, London-Copenhagen (1953), 405 ff., und Engnell, *Gamla Testamentet. En traditions-historisk inledning*, Uppsala 1945, 218.

<sup>41</sup> Königtum Gottes 131.

den ersten Königen mit dem Tempelbau und der Bereicherung des Kultes sicher auch der „Gott-König-Ritus“ erweitert. Von den im AT berichteten Passahfeiern unter Ezechias 2 Chron 30, 12–27 und unter Josias 4 Kg 23, 21–23 wissen wir nämlich, daß Priester und Leviten Jahwe Loblieder sangen, während der Ladeprozession dort weniger Bedeutung beigemessen wird. Nach den vorgeschickten Überlegungen darf mit Sicherheit angenommen werden, daß zu diesen Lobliedern Ex 15 gehört.

Hier sei ein kleiner Ausblick auf die geschichtliche Bedeutung eingefügt, die Ex 15 zuteil wurde. Heute noch wird das Meerlied während der Passahfeier der Samaritaner vorgelesen<sup>42</sup>. Den nachchristlichen Juden galt es als österlicher Festgesang. So wundert es uns nicht, daß Ex 15 schon früh und geradezu selbstverständlich in die christliche Osterfeier überging. Es ist die Osterode, die in allen Katalogen aufgezählt und der allenthalben der erste Rang zuerkannt wird<sup>43</sup>. Sonach liegt eine fast ununterbrochene liturgische Tradition vor, die vom Passahfest der Israeliten zum Osterfest der Christen hinüberreicht. Man hat daher mit feinem liturgischen Gespür Ex 15 wenigstens teilweise in unsere erneuerte christliche Osternacht übernommen.

Ja, wir folgern deshalb noch weiter, daß die Gott-König-Akklamation Ex 15, 18 Stichwort und Motto für die sogenannten Thronbesteigungslieder gegeben hat; es ist gewissermaßen der Kristallisationspunkt geworden, um den später die Hymnen von Jahwes Königtum, die Psalmen 93, 96–99, gewachsen sind. Daß ihr Inhalt allgemeiner einhergeht, ist dem Fortgang der Offenbarung zuzuschreiben, der dieses Königtum, je später je mehr, auf die ganze Welt ausgedehnt sieht. Gleichfalls ist es dem Fortschreiten der lebendigen Offenbarung zu verdanken, daß die Psalmen auch der eschatologischen Zukunftserwartung Ausdruck geben, bei der die doppelte Seite von Jahwes Endkönigtum: sein Gericht über alles, was nicht heilig ist, und dann seine absolute Herrschaft in einem ewigen Friedensreich in Erscheinung treten.

Dagegen dürfte, das ist zuzugeben, Ps 47 wahrscheinlich auf eine Ladeprozession hindeuten, vielleicht bei der Rückkehr aus einem heiligen Krieg, wohin sie als Feldzeichen mitgenommen wurde und in dem die Gegenwart Jahwes auf der Lade den Sieg errang. Jes 52, 7 nimmt später den Gedanken aus Ps 47, 9 auf, befreit ihn von seiner historischen Ein-

<sup>42</sup> Siehe Joachim Jeremias, Die Passahfeier der Samaritaner, Beih. z. Zeitschr. f. atl. Wissensch. 59, 1931, 21.

<sup>43</sup> Vgl. Schneider, Die biblischen Oden im christlichen Altertum; seit dem 6. Jahrhundert; in Jerusalem und Konstantinopel; im Mittelalter, Biblica 30 (1949) 28–65; 239–272; 433–452; 479–500. Sch. berichtet eingehend auf den Seiten 28–37 über die ältesten christlichen Zeugnisse für die Verwendung von Ex 15 in der Osternachtliturgie.



kleidung und sichert ihn so als neue Frohbotschaft in einem eschatologischen Gewande dem nachexilischen Israel wieder zu.

Aus solcher Schau können wir als Vorteil gegenüber Mowinkel eine vollständig innerisraelitische, heilsgeschichtlich im Passahfest fundierte Deutung der Thronlieder Jahwes herausstellen. Gegen Kraus ist die gewichtige Tatsache zu unterstreichen, daß die Gott-König-Vorstellung im Glauben Israels zu stark war, um zu irgendeiner Zeit gänzlich aus dem Gesichtskreis des auserwählten Volkes zu verschwinden. Die Ansicht von Weiser wäre dahin zu ändern, daß die genannten Psalmen für die Jahwe-König-Liturgie am Osterfest, nicht jedoch so sehr im Rahmen der Bundeserneuerungsfeier während des Herbstfestes Verwendung fanden. Als unbestreitbarer Vorzug dieser Auslegung ist zudem die relative Unabhängigkeit von einer fragwürdig perfektischen Übersetzung der Königsakklamation anzusehen. Dabei trifft aber der Vorwurf Gunkels von „blassen und zusammenhanglosen Allgemeinheiten“ in der bisherigen Exegese der „Thronbesteigungslieder“ die dargelegte Auffassung nicht<sup>44</sup>. Auch ist nicht notwendig an eine kultisch-dramatische Feier mit Ladeprozession zu denken. Doch Liturgie und Kult im weiteren Sinne ist es, wenn mit dem Singen und Hören von Ex 15 und der fraglichen Psalmen am Osterfest die Grundwahrheit von Jahwes Königtum den Gläubigen lebendig vor Augen gestellt wurde. Einen solch lebendigen Eindruck von Gottes Königtum in den Herzen der gläubigen Israeliten bei entsprechendem Vortrag wachzurufen, konnten diese ausdrucksstarken Hymnen zu keiner Zeit verfehlen; sie vermitteln ihn als überzeitliche Offenbarung noch heute.

Zusammenfassend wäre demnach die im Thema gestellte Frage bejahend zu beantworten, nicht zwar im Sinne der dargestellten Versuche, sondern insofern, als der für das AT fundamentale Glaubenssatz, daß **Jahwe König ist**, kultisch begangener Teilgehalt des israelitischen Passahfestes war.

Daß in unsere erneuerte christliche Osternacht das Siegeslied des Moses übernommen wurde, verbindet die Rettungstat des König-Gottes an Israel mit dem siegbringenden Erlösungswerk Christi: auf ihn wird das Königslob des Alten Bundes übertragen.

---

<sup>44</sup> Gunkel, Psalmen 411.

# Gesangbücher im Trierer Raum

vor dem Erscheinen des ersten Diözesangesangbuchs (1846)

Von Professor Dr. Balthasar Fischer, Trier

Im Augenblick, in dem nach dreiundsechzig Jahren endlich wieder eine Neuausgabe des Gesang- und Gebetbuchs für das Bistum Trier<sup>1</sup> erschienen ist — am 25. November 1955 ist dem Bischof das erste Exemplar überreicht worden —, liegt es nahe, das neuerschienene Buch in den Gesamtzusammenhang der Gesangbuchgeschichte des Trierer Raumes einzuordnen. Da diese Geschichte leider noch ungeschrieben ist<sup>2</sup>, wird sich in unserem Rahmen nicht mehr als eine Skizze bieten lassen; aber schon vor einem solchen umrißhaften Hintergrund dürften die Konturen des neuen Buches schärfer hervortreten.

Der vorliegende Artikel<sup>3</sup> versucht zunächst einen Überblick über die Gesangbücher zu geben, die vor dem Erscheinen des ersten offiziellen Diözesangesangbuchs im Jahre 1846 im Trierer Raum erschienen sind.

<sup>1</sup> Der Einfachheit halber schließen wir uns im weiteren Verlauf der Ausführungen dem Volks-Sprachgebrauch an, der auch die heutigen Gesang- und Gebetbücher der Bistümer noch (*a parte potiori et antiquiori*) kurzweg „Gesangbücher“ nennt. Die Entwicklung vom reinen Gesangbuch der Frühzeit zum Gesang- und Gebetbuch wird im Laufe der Untersuchung deutlich werden.

<sup>2</sup> Für den benachbarten lothringischen Raum ist das in vorbildlicher Weise geschehen durch J. Braun und L. Pinck, *Katholische deutsche Kirchengesangbücher in Lothringen*: Archiv f. Els. Kirchengesch. 13 (1938) 271—348.

<sup>3</sup> Von den Darstellungen, auf denen er beruht, werden die folgenden im Laufe der Anm. nur mit dem Familiennamen des Verfassers und der (Band- und) Seitenzahl zitiert:

W. Bäumker, *Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen* I (1886), II (1883), III (1891), IV (1911), Freiburg i. Br.

(Wo die Nummern der Bibliographien oder der einzelnen behandelten Melodien gemeint sind, ist das jedesmal ausdrücklich angezeigt.)

J. Glasner, *Geschichte und dogmatischer Gehalt des Trierer Diözesangebetsbuchs*, Trier 1934 = Wissenschaftliche Arbeit, maschinenschriftlich unter Z 843 in der Bibliothek des Priesterseminars.

J. Gotzen, *Art. Gesangbuch*: Reall. der deutschen Literaturgeschichte I (1926) 432—439.

A. L. Mayer, *Liturgie, Aufklärung und Klassizismus*: Jahrb. f. Liturgiewiss. 9 (1929) 67—127.

O. Ursprung, *Die katholische Kirchenmusik*, Potsdam 1931 (in: *Handbuch der Musikwissenschaft*).

Alle behandelten Gesangbücher werden gegebenenfalls in den Anm. nur mit Ort (wenn nichts anderes vermerkt, dem Erscheinungsort), Jahr und Seiten-

Ein weiterer Artikel soll dieses Diözesangesangbuch selbst und seinen Werdegang in den Ausgaben von 1846, 1871 und 1892 beschreiben, um dann endlich auf dem Hintergrund von Geschichte und Vorgeschichte die Neuausgabe des Jahres 1955 zu charakterisieren.

### I. Gesangbücher des 17. Jahrhunderts

Der Anfang der Geschichte des katholischen deutschen Gesangbuches läßt sich genau datieren. Im Jahre 1537 veröffentlichte Michael Vehe, Dominikaner und Propst des Neuen Stifts in Halle, zur Gegenwehr gegen das Liedwesen der Neuerer als erster Katholik ein „Gesangbüchlin Geystlicher Lieder“<sup>4</sup>, das somit an der Spitze aller katholischen deutschen Gesangbücher steht. An der rasch fortschreitenden, von der Not der Abwehr vorwärtsgetriebenen Entwicklung, die in Bamberg schon 1575/76 zum ersten deutschen Diözesangesangbuch führt<sup>5</sup>, hat der Trierer Raum im 16. Jahrhundert, soweit wir sehen, noch keinen Anteil gehabt. Der Grund ist ohne Zweifel der, daß man sich hier noch nicht in gleichem Maße wie anderwärts gegen die Gesangbücher der Protestanten zur Wehr setzen mußte. Dabei wird man gewiß annehmen dürfen, daß es auch im Trierer Raum wie allenthalben in Deutschland seit Jahrhunderten muttersprachlichen Gesang beim Gottesdienst gegeben hat<sup>6</sup>; ja wir haben Zeugnisse dafür, daß gewisse Vorformen des sog. Deutschen Hochamtes um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert auch im Trierischen heimisch waren<sup>7</sup>. Das Bedürfnis, dieses Liedgut in eigenen Gesangbüchern zu sammeln (die sämtlich vorerst noch „Gesang“-Bücher im engeren Sinne des Wortes, also reine Liederbücher sind), kam erst im 17. Jahrhundert auf, und zwar sind es im ganzen fünf<sup>8</sup> Gesangbücher, die der Trierer Raum in dieser Zeit hervorgebracht hat.

---

zahlen zitiert; bei den vier Ausgaben des Trierer Diözesangesangbuchs tritt an die Stelle des Ortes das Zeichen DG. Lediglich beim ganz durchnummerierten DG 1955 wird nur noch nach Nummern zitiert; das DG 1892 wird nach der älteren Ausgabe (vor Aufnahme der Einheitslieder von 1947) angeführt.

<sup>4</sup> Vgl. den Titel und die Inhaltsangabe bei Bäumker I, 124–129; die Vorrede ebda 187.

<sup>5</sup> Den Titel vgl. bei Bäumker I, 145 f.; die Vorrede ebda 193 f.

<sup>6</sup> So ist die an Rhein und Mosel noch lange heimische Sitte des lateinisch-deutschen Wechselgesangs (vgl. u. Anm. 13 und 51a) sicher vorreformatorischen Ursprungs.

<sup>7</sup> Unter dem 23. Juni 1623 verlangt der Koblenzer Magistrat von dem neuen Pfarrer von Liebfrauen: „Item daß er zulasse, daß die gewöhnliche Christlieder und teutsche Gesang zu hohen Festen in und nach der Messen und Gezeiten, wie von Alters breuchlich, gesungen werden mögen“; Chr. Stramberg, Rheinischer Antiquarius, Mittelrhein Bd. I/4 (1856) 457. Im Lichte dessen, was das Mainzer Cantual von 1605 über den muttersprachlichen Gesang bei der Messe festsetzt (vgl. Bäumker I, 199), dürfte es sich auch hier um das

### Das Andernacher Gesangbuch von 1605

Das älteste und zugleich bedeutendste dieser fünf Gesangbücher stammt bezeichnenderweise aus einem Raum, in dem sich politische kölnische und geistliche trierische Hoheit überschneiden und in dem deshalb die reformatorischen Fragen akut waren, aus Andernach am Rhein. Es ist von der dortigen Cäcilienfraternität erstmals 1605<sup>9</sup>, und dann wieder in erweiterter Auflage 1608<sup>10</sup> herausgegeben worden und verrät in seiner Vorrede die Abwehrtendenz gegen ein rheinaufwärts von Bonn her machtvoll vordringendes Gesangbuch der Neuerer<sup>11</sup>. Für die zweite Auflage ist charakteristisch, daß sämtliche Lieder in je einer deutschen und lateinischen Fassung geboten werden. Unter den Gründen, die von der Vorrede für diese Anordnung aufgeführt werden, ist auch der, daß „zu zeiten, an Gottseligen örtern, Processionen und Kinderlehr die junge Knäblein mit den jungen Mägdlein zween Chor gebrauchen“<sup>12</sup>: ein kleines Beispiel, wie sehr die alte Weise des lateinisch-deutschen Vortrags der Sequenzen im muttersprachlichen Volksgesang nachgewirkt hat<sup>13</sup>.

### Das Klausener Gesangbuch von 1640

Das zweite Gesangbuch des 17. Jahrhunderts verdankt sein Entstehen nicht unmittelbar dem antireformatorischen Gegenstoß, sondern der praktischen Notwendigkeit, in das Gesangwesen bei den Wallfahrten eine gewisse Ordnung zu bringen. Es ist für die Wallfahrt zu dem spätmittelalterlichen Marienwallfahrtsort im engeren Trierer Land, in Eberhardsklausen, bestimmt und bei Hubert Reuland in Trier erstmals im

„singampt“ halten; für die Ordnung der Lesemessen würde der Rat kaum solches Interesse gezeigt haben. Vgl. zum ganzen Fragenkreis meine Untersuchung im Liturgischen Jahrbuch 3 (1953) 41–53.

<sup>9</sup> Von einem 1682 in Trier erschienenen Gesangbuch des Franziskaners und Lektors der Theologie an der Trierer Universität, Anton Wissingh aus Siegburg, haben wir nur literarische Nachricht; vgl. Bäumker I, Nr. 421. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er die Melodie des Liedes „Schönster Herr Jesu“ (= DG 1955, 145) komponiert hat.

<sup>9</sup> Vgl. Gotzen 434.

<sup>10</sup> Vgl. den Titel und die Inhaltsangabe bei Bäumker I, 165–179; die Vorrede ebda. 200–204; ein Hinweis auf die erste Auflage findet sich in der Vorrede (201).

<sup>11</sup> Vgl. Bäumker I, 201: „ein Teutsches Psalm und Gesangbuch (das Bonnisches Psalm oder Gesangbuch intituliert)“.

<sup>12</sup> Ebda.

<sup>13</sup> Vgl. dazu in dieser Zschr. 61 (1952) 283–285 und Archiv f. Mrh. Kirchengeschichte 5 (1953) 313, wo ein Bericht veröffentlicht ist, laut dem am 3. 10. 1685 bei einem Bischofsempfang in Rachtig a. d. Mosel der Hymnus *Veni Creator a sexu virili latine, a foemineo germanice alternatim* gesungen wurde.

Jahre 1640<sup>14</sup> — in dem man die Zweihundertjahrfeier der Wallfahrt beging —, und dann wieder 1653<sup>15</sup> gedruckt worden. Laut seinem Vorwort will es erreichen, daß „die Andächtige Pilgram vielfaltige Bücher bey sich zu tragen enthoben verbleiben“<sup>16</sup>. Dieses Klausener Gesangbuch hat gegenüber dem Andernacher eine „moderne“ Note; denn erstmals im gedruckten Gesangbuch unseres Raumes kommt hier das katholische Barocklied zu Wort, vor allem die Lieder des fünf Jahre vor dem ersten Erscheinen in Trier heimgegangenen Jesuiten Friedrich von Spee. Offenbar steht es unter dem Einfluß des 1623 bei Brachel in Köln von Spee selbst herausgegebenen „Geistlichen Psalterlein“, das für die ganze Folgezeit die Hauptquelle für die Spee-Lieder werden sollte<sup>17</sup>.

Eine interessante Nachbemerkung hat in diesem Klausener Gesangbuch die Melodie, die im Trierischen bis heute zu dem Marienlied „Es blüht den Engeln wohlbekannt“<sup>18</sup> gesungen wird: „Damit die libe Jugendt von dem Weltlichen Lied Ein schöne Dahm Abgehalten werde So wird diß an dessen Platz allhie eingeführt und andächtiglich gesungen.“<sup>19</sup> Bei dem genannten Lied handelt es sich nicht etwa um ein Liebeslied der Zeit, sondern um ein politisches Lied, das unter dem Namen „Breisacher Bulschaft“ umging und unter dem Bilde einer Werbung die Eroberung der Festung Breisach durch Bernard von Weimar im Jahre 1635 — ein Ereignis, das ganz Deutschland in Atem gehalten hatte — schilderte<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Vgl. W. R., Klausener Pilgerlieder: Trierische Heimat 3 (1927) 8—10. Leider sagt der Verf. nicht, wo sich der — Bäumker unbekannt gebliebene — Druck befindet.

<sup>15</sup> Vgl. Bäumker I, Bibl. Nr. 399; die Vorrede ebda 232. Das mir vorliegende Exemplar dieses Zweitdrucks ist unvollständig und gehört der Stadtbibliothek Trier (Mu 257). Ich zitiere es als „Klausen 1653“.

<sup>16</sup> Vgl. Bäumker I, 232.

<sup>17</sup> Vgl. Ursprung 222.

<sup>18</sup> Es steht in allen vier Auflagen des Diözesangesangbuchs; vgl. DG 1955, 188.

<sup>19</sup> Klausen 1653, 324; vgl. Bäumker I, Nr. 417.

<sup>20</sup> Vgl. L. Erk - Fr. M. Böhme, Deutscher Liederhort II (Leipzig 1893) Nr. 313: Breisacher Bulschaft als Herzog Bernhard vor dieser Festung lag, dieselbe zu bezwingen. Die erste Strophe lautet: „Ein schöne Dam wohl in dem Land / von großen Qualitäten; / am Rheinstrom ist sie wohlbekannt, / von hohen Dignitäten. / Heroisch ist sie anzusehn; / viel brave Helden nach ihr stehn / mit Lust sie zu bereden“; sämtliche 16 Strophen sind abgedruckt bei Fr. W. v. Dittfurth, Die historisch-politischen Volkslieder des dreißigjährigen Krieges, Heidelberg 1882, 281 f. Während der Klausener Text („Dich Frau vom Himmel ruff ich an“) keinerlei Anknüpfung an das Originallied versucht, kennen wir ein anderes Kontrafakt aus St. Gallen („In Galilea ein Jungfrau wohnt“; vgl. Bäumker III, Nr. 1), in dem Maria als Jungfrau „von großen Qualitäten“ und „von hohen Dignitäten“ gepriesen wird. Die Urfassung des jetzigen trierischen Textes steht 1712 im Gesangbuch Martins von Cochem („Ein schöne Roos im heiligen Land“; vgl. Bäumker III a. a. O.).



### *Das Trierer Gesangbuch von 1665*

Das zweite in Trier selbst erschienene Gesangbuch, dessen ältestes bekanntgewordenes Exemplar die Jahreszahl 1665 trägt<sup>21</sup>, das aber gewöhnlich nach einer späteren Auflage aus dem Jahre 1695 zitiert wird<sup>22</sup>, muß im Gegensatz zum Klausener Gesangbuch „altmodisch“ genannt werden; denn es atmet noch ganz und ausschließlich den Geist des vorbarocken, man möchte sagen spätgotischen katholischen Kirchenliedwesens. In der Stadt gedruckt, in der Friedrich von Spee immerhin vor dreißig Jahren bereits seine letzte Ruhestätte gefunden hatte, enthält es kein einziges seiner Lieder, obwohl diese anderwärts am Ende des Jahrhunderts bereits in aller Munde waren<sup>23</sup>. Bei näherem Zusehen stellt sich denn auch heraus, daß wir in diesem Trierer Gesangbuch von 1665 den Nachdruck eines 1599 in Köln gedruckten Speyerer Gesangbuchs vor uns haben, das in den folgenden Jahrzehnten gegenüber den „modernen“ Liederbüchern der Kölner Jesuiten das herbere alte Liedwesen des 16. Jahrhunderts vertrat<sup>24</sup>. In der wörtlich gleichen Vorrede ist lediglich statt „Stift Speier“<sup>25</sup> „Stift Trier“<sup>26</sup> eingesetzt.

### *Das Rheinfelsische Gesangbuch von 1666*

Im Gegensatz zu den beiden letztgenannten Gesangbüchern stammt das Rheinfelsische Gesangbuch wiederum aus einem Teil des alten Erzbistums, der in besonderer Weise von der Reformation bedroht war; das innere Titelblatt trägt die Aufschrift: „Christliches Catholisches zu St. Goar übliches Gesangbuch“<sup>27</sup>. „Rheinfelsisch“ heißt es deshalb, weil sein Herausgeber auf der unterhalb St. Goar gelegenen Festung Rheinfels residierte: der damals in ganz Deutschland vielgenannte irenische Konvertit Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels<sup>28</sup>. Zu seinem Gesangbuch ist er wohl durch seine St. Goarer Jesuiten angeregt worden; es

<sup>21</sup> Es findet sich — nach einem freundlichen Hinweis von H. Bibliotheks-  
direktor H. Ries, Trier — in der Bibliothek des Cusanusstiftes in Cues und  
ist Bäumker unbekannt geblieben.

<sup>22</sup> Vgl. Bäumker II, Bibl. Nr. 132. Das mir vorliegende Exemplar gehört  
der Trierer Dombibliothek (D 228).

<sup>23</sup> Auch Ursprung (224) betont den auffällig traditionellen Charakter dieses  
Trierer Gesangbuchs.

<sup>24</sup> Vgl. Gotzen 434.

<sup>25</sup> Vgl. Bäumker I, 196.

<sup>26</sup> Trier 1695, II recto.

<sup>27</sup> Vgl. den vollen Titel und die ausführliche Inhaltsangabe Bäumker I, 185 f.

<sup>28</sup> Vgl. W. Kratz, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und die deutschen  
Jesuiten, Freiburg 1914, 47 = 117. Erg. Heft zu den „Stimmen aus Maria-Laach“.  
(Die Bekanntschaft mit dieser Studie verdanke ich einem freundlichen Hinweis  
von Prof. A. Ph. Brück, Mainz.)

stellt nämlich eine vermehrte und verbesserte Ausgabe eines Wiener Jesuitengesangbuchs vom Jahre 1659 dar<sup>29</sup> und teilt mit ihm die Tendenz, durch Übernahme einer außergewöhnlich hohen Zahl protestantischer Lieder (fast zwei Drittel) die Rückkehr ganzer protestantischer Gemeinden zur Mutterkirche zu erleichtern<sup>30</sup>. Dazu hat das St. Goarer Buch — über sein Wiener Vorbild hinaus — noch neunzehn Psalmenübersetzungen des Protestanten Martin Opitz († 1639) aufgenommen, deren Melodien sämtlich dem französischen Psalter von Marot und Beza entstammten<sup>31</sup>.

### *Das Gesangbuch Martins von Cochem von 1682*

Von großer Bedeutung sollte schließlich ein Gesangbuch werden, das der dem Trierer Raum entstammende, als Volksschriftsteller berühmt gewordene Kapuziner Martin von Cochem († 1712) im Jahre 1682 als Diözesangesangbuch für das Erzstift Mainz herausgab<sup>32</sup>. Das Neugut, das er dem Grundstock des Mainzer Cantuals von 1605 hinzufügte, ist nach dem Titelblatt „aus den Mainzischen, Trierischen, Kölnischen, Würzburgischen und Speyrischen Gesang-Büchern gezogen“<sup>33</sup>. Dieses „Einheits-Gesangbuch“ erlebte eine große Zahl von Auflagen und hat wesentlich dazu beigetragen, daß das alte Liedgut vorbarocker und barocker Prägung durch das 18. Jahrhundert erhalten blieb.

### **II. Das kurtrierische Gesangbuch von 1785**

Es hat den Anschein, daß man im Trierischen dem treuherzig-volksfrommen, nur zuweilen etwas barock überschwänglichen Geist dieser Gesangbücher des 17. Jahrhunderts bis tief ins 18. Jahrhundert treugeblieben ist, auch als anderwärts sich bereits strengere und kühlere Weisen zu Wort meldeten<sup>34</sup>. Ein mir vorliegendes Koblenzer Gesangbuch für die Wallfahrt zum heiligen Matthias, im Jahre 1765 bei der Wittib Crabben, Churfürstliche Hofbuchdruckerin in Koblenz gedruckt<sup>35</sup>, könnte ebensogut aus dem Jahre 1665 stammen. Neben solchen Wallfahrtsbüchlein haben ein vielleicht noch größeres Verdienst um die Pflege des

<sup>29</sup> Es trägt den Titel „Davidische Harmonia“ und ist bei Bäumker I, 182—185 ausführlich beschrieben; die Vorrede ist ebda. 232 f. abgedruckt. Zur Jesuiten-seelsorge in St. Goar vgl. A. Schüller in ds. Zschr. 41 (1930) 364—374; 42 (1931) 50—60.

<sup>30</sup> Vgl. Gotzen 435.

<sup>31</sup> Vgl. Bäumker I, 186.

<sup>32</sup> Vgl. J. Chr. Schulte, P. Martin von Cochem, Freiburg 1910, 71—76. Zum Nachleben des Cochem'schen Gesangbuchs über die Aufklärung hinaus vgl. u. Anm. 51a.

<sup>33</sup> Vgl. Gotzen 435.

<sup>34</sup> Vgl. Ursprung 256.

<sup>35</sup> Es gehört der Bibliothek des Trierer Priesterseminars (Z. 1690).

muttersprachlichen Kirchenliedes alter Prägung im 18. Jahrhundert die sog. Missionsbüchlein der Jesuiten. Es gab ein eigenes „zum Gebrauch der Trierischen Mission P. P. Soc. Jesu“ bestimmtes, das mir in einer ca. 1770 gedruckten Auflage vorliegt<sup>35a</sup>. Wenige Jahre später sollte es allerdings im Trierischen so etwas wie eine Gesangbuch-Revolution geben.

Von dem Gesangbuch, mit dessen Erscheinen diese Revolution einsetzt, kennen wir zwar nur die 2. Auflage, die im Jahre 1786 in Koblenz in der Himmes und Eßlingerschen Buchhandlung gedruckt ist und den Titel trägt: „Allgemeines Gesangbuch zum Gebrauch der Chur-Trierischen Landen“<sup>36</sup>. Trotzdem erlauben uns verschiedene Indizien mit einiger Sicherheit als Druckjahr der Erstausgabe das Jahr 1785 anzunehmen<sup>37</sup>.

Dieses neue Gesangbuch ist nicht für die trierischen Lande geschaffen worden; wieder einmal handelt es sich um die Übernahme eines anderwärts erschienenen Buches, diesmal des Salzburger Gesangbuches von 1781<sup>38</sup>. Aber auch dieses war keine originale Arbeit, sondern ein fast genauer Abdruck<sup>39</sup> des berühmten Landshuter Gesangbuches von 1777; es trägt den Titel: „Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche“. Die Liedtexte dieses Landshuter Buches stammen

<sup>35a</sup> Es gehört der Trierer Stadtbibliothek (11/2457), ist unvollständig (114 S.), und der untere Teil des Titelblattes ist abgerissen, so daß weder Druckjahr noch Druckort sich mit Sicherheit bestimmen lassen; sämtliche Lieder sind ohne Melodien abgedruckt. Aus einer noch ungedruckten, maschinenschriftlich im Diözesanarchiv Trier vorliegenden nachgelassenen Arbeit von A. Schüller (Die Entwicklung der Exerzitien und Volksmissionen in der Zeit von 1560 bis 1773, besonders im Erzbistum Trier. 202 S.) erfahren wir, daß es schon 1719 ein gedrucktes Trierer Missionsbüchlein gab (116 f.); mit Recht sagt Sch.: „Eine Monographie über den Einfluß des Jesuitenordens, speziell seiner Volksmissionen, auf die deutsche Volksandacht und das deutsche Kirchenlied wäre ebenso wichtig wie interessant.“ (127 A. 222.)

<sup>36</sup> Titelblatt des mir vorliegenden Exemplars aus der Stadtbibliothek Trier (Mu 253); vgl. Bäumker III, Bibl. Nr. 331.

<sup>37</sup> Ein *terminus ante quem non* scheint durch die im November 1784 erlassene „Instruktion für die Normal-Schullehrer zu Coblenz“ gegeben zu sein; denn in ihr taucht unser Gesangbuch noch unter seinem „ausländischen Namen“ „Der heilige Gesang“ auf, den man kaum noch gebraucht hätte, wenn dieses Gesangbuch bereits unter dem Titel eines „Allgemeinen Gesangbuchs zum Gebrauch der Chur-Trierischen Landen“ vorgelegen hätte. Es heißt dort im Kapitel „Katechetik“: „Damit auch ein besserer Gesang allmählich eingeführt werde, hat derselbe (der Lehrer der Katechetik) den Kandidaten das unter dem Titel Heiliger Gesang bekannte Gesangbuch einsweilen auszulegen und sie nach den dabei befindlichen Melodien zu üben“ (J. J. Blatta, Statuta Synodalia V [Treviris 1846] 390). Es paßt dazu, daß der um diese Zeit verfaßte trierische Hofkalender für 1785 noch nichts von einer gottesdienstlichen Umstellung auf deutschen Kirchengesang verrät, während der ein Jahr später erschienene für 1786 erstmals in der Gottesdienstordnung der kurfürstlichen Hofkirche in Ehrenbreitstein vom „hohen Amt mit dem Kirchengesange“ spricht. Offenbar hat man im Jahr vor dem Emser Kongreß (vgl. u. im Text)

von dem Münchener Hofkammer- und Kommerzienrat Johann Franz Seraph Edler von Kohlbrenner († 1783), die Melodien von dem Herrenchiemseer Chorherr Norbert Hauner († 1827)<sup>40</sup>.

Zur Charakterisierung des neuen Liedgutes, das mit diesem kurtrierischen Gesangbuch in unseren Raum eindringt, mag die nachfolgende Zusammenstellung dienen. Sie führt — in der Reihenfolge des Buches von 1786<sup>41</sup> — lediglich die Lieder auf, die noch (oder wieder)<sup>42</sup> in der Neuausgabe des Diözesangesangbuchs von 1955 stehen.

1. Hier liegt vor deiner Majestät
2. Wir sind im wahren Christentum
3. Sieh, Vater, von dem höchsten Throne
4. O Herr, ich bin nicht würdig
5. Tauet, Himmel
6. Gott, vor deinem Angesichte
7. Das Grab ist leer
8. Komm, heiliger Geist, o dritte Person
9. Ich glaube, Gott, mit Zuversicht
10. Wir beten an
11. Glorreiche Himmelskönigin
12. Deinem Heiland, deinem Lehrer
13. Erfreut euch, liebe Seelen
14. Wir wollen Gott ein Danklied singen
15. Heiligste Nacht
16. Ihr Hirten, erwacht
17. Singet, preiset Gott mit Freuden
18. Singt dem König Freudenpsalmen
19. Trauert, ihr englischen Chöre
20. Wer nur den lieben Gott läßt walten

Wenn man sich vor Augen hält, daß das neue Buch ausschließlich

gewisse gottesdienstliche Reformen durchgeführt, denen man dann dort allgemein zum Durchbruch verhelfen wollte.

<sup>38</sup> Vgl. Bäumker III, Bibl. Nr. 305.

<sup>39</sup> Das einzige Lied des kurtrierischen Gesangbuchs, das nicht aus dem Landshuter, sondern aus dem Salzburger Buch stammt und durch alle vier Auflagen des DG erhalten blieb (vgl. DG 1955, 113) ist „Deinem Heiland, deinem Lehrer“; vgl. Bäumker III, Bibl. Nr. 305.

<sup>40</sup> Vgl. Bäumker III, Bibl. Nr. 282.

<sup>41</sup> Die Nr. 15—20 finden sich — ohne Noten — im getrennt paginierten „Zweyten Theil“ meines Exemplars (vgl. o. Anm. 36), der sein Salzburger Titelblatt behalten hat (Salzburg 1783). Im ersten Teil sind allen Texten (die Nr. 2 und 4 ausgenommen) vierstimmige Melodien beigegeben.

<sup>42</sup> Erstmals 1955 wiederaufgenommen sind die Nr. 14 und 20; vgl. DG 1955, 233, 247.

Lieder dieses Genus enthält, so sieht man, daß es einen völligen Bruch<sup>43</sup> mit der Liedtradition des Trierer Raumes bedeutete. An Stelle der treuerherzigen Lieder der Vorzeit waren mit einem Male Lieder ganz anderen Schlages getreten, die den Geist einer neuen Zeit, den Geist der katholischen Aufklärung atmeten. Es war die zugegebene Intention dieser Gesangbuch-Revolution, „die alten abgeschmackten Lieder des P. Martin von Cochem in Vergeß zu bringen“<sup>44</sup>.

Trotzdem gelang es den neuen Gesängen, die zwar lauter und oberflächlicher waren als die des 17. Jahrhunderts, aber zugleich auch bewegter und „majestätischer“, das Herz des trierischen Volkes zu finden. Ein ungenannter Rezensent spricht 1831 im Mainzer Katholik von den „majestätischen Kirchengesängen aus Österreich und Salzburg“, die Klemens Wenzeslaus „in der trierischen Erzdiözese heimisch zu machen suchte“ und die dann von den Städten aus „sich nach und nach über das flache Land und in die Gebirge verbreiteten“; sie seien „unübertrefflich schön und beim Volke beliebt“<sup>45</sup>. Wenn wir das Prädikat „unübertrefflich schön“ auch nicht mehr unterschreiben, so muß doch festgestellt werden, daß das Volk bis heute mit außerordentlicher Zähigkeit an den damals aus dem Süden gekommenen Liedern hängt: eine Tatsache, die bei der Neuauflage von 1955 zu respektieren war.

Es ist übrigens kein Zufall, daß das kurtrierische Gesangbuch im Jahr vor dem Emser Kongreß erschienen ist. Es ist ein Stück der gottesdienstlichen Reformplanung, wie sie in den sog. „kurtrierischen Punkten“ um diese Zeit niedergelegt wurde. In ihnen heißt es z. B., bei den Prozessionen solle in Zukunft „die ganze versammlung nach dem neu einzuführenden gesangbuch abwechselnd das nämliche gebeth und gesang verrichten“<sup>46</sup>. Im gleichen Zusammenhang wird geraten, man solle für die „absingung des hohen amtes“ am besten den „deutschen Kirchengesang, so das volk versteht“<sup>47</sup> einführen. Tatsächlich ist die berühmte „Majestäts-Messe“ des „Heiligen Gesangs“ („Hier liegt vor deiner

<sup>43</sup> Das einzige Lied des 17. Jahrhunderts im kurtrierischen Gesangbuch ist Nr. 20 der obigen Aufstellung: „Wer nur den lieben Gott läßt walten“; bezeichnenderweise gehört es der protestantischen Liedtradition an und stammt von Georg Neumark (1621–1681); vgl. Bäumker IV, Nr. 328.

<sup>44</sup> Die Wendung stammt aus einem handschriftlichen Bericht, den wir vom ersten Direktor der o. Anm. 37 erwähnten Koblenzer Normalschule, Mathie, besitzen; vgl. A. Schüller, Die Volksbildung im Kurfürstentum Trier zur Zeit der Aufklärung (= Sonderabdruck aus Trierer Jahresberichte IV, V, VI), Trier 1914, 120. Wie sehr „aufgeklärte“ Frömmigkeit gerade in Martin v. Cochem das verkörpert sah, was sie bekämpfen wollte, zeigt J. Chr. Schulte a. a. O. (Anm. 32) 195–198.

<sup>45</sup> Der Katholik, Bd. 42 (1831) 97.

<sup>46</sup> Vgl. Mayer 103.

<sup>47</sup> Vgl. Mayer 112.



Majestät“) als Begleitgesang zur *Missa cantata* eingerichtet, so daß die Einführung des kurtrierischen Gesangbuchs im Jahre 1785 als der Zeitpunkt der endgültigen Einführung des vollen sog. Deutschen Hochamts im Trierischen anzusehen ist<sup>48</sup>.

Schmerzlich an der durch das kurtrierische Gesangbuch eingeleiteten Entwicklung ist, daß sie nicht in der Form der Synthese, sondern in der Form der Antithese gegen das wertvollere Kirchenlied der Tradition verlief. So echt und ernst manches Stück des Neugutes war — man denke nur an das überraschend liturgiegerechte Nachwandlungslied der „Majestätsmesse“: „Sieh, Vater, von dem höchsten Throne“<sup>49</sup> — so verhängnisvoll sollte es sich auswirken, daß dieses neue Genus von Kirchenlied absolutgesetzt wurde. Das Volk hat in den sechzig langen Jahren seiner Alleinherrschaft doch weithin den Geschmack am herzhaften alten Kirchenlied verloren: eine schmerzliche Entwicklung, an der wir — mehr als hundert Jahre nach der Wiederentdeckung dieses alten Kirchenliedes — immer noch leiden.

Im Gegensatz zu den oben aufgeführten Gesangbüchern des 17. Jahrhunderts ist das kurtrierische Gesangbuch von 1785 das erste amtliche Gesangbuch unseres Raumes, wenn auch noch im Sinne eines Landes-Gebetbuches. Wir werden sehen, wie es auf dem Weg über das Ehrenbreitsteiner Gesangbuch zum Vorläufer des Diözesangesangbuchs geworden ist. Als solches ist es nicht zuletzt auch deshalb anzusehen, weil es erstmals in größerem Umfang mit den Liedern Gebetstexte verbindet. Der erste von ihnen, mit „Gute Meinung“ überschrieben und an die Spitze der sog. „Majestäts-Messe“ gestellt<sup>50</sup>, hat eine außerordentlich zähe Lebenskraft bewiesen. Trotz seiner inzwischen hochaltertümlich gewordenen, Sailerisch anmutenden Diktion („die liebe Bürgerschaft und der gute Ackersmann“) stand er als „Siebente Meßbandacht“ in dem bis 1955 gebrauchten Diözesangesangbuch von 1892<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Vgl. was o. Anm. 37 zum Wechsel der Gottesdienstordnung im Hofkalender für 1786 gesagt worden ist. Wir wissen z. B. auch, daß unter dem 9. 9. 1785 beschlossen wurde, für das gemeinsame Hochamt des Gymnasiums und der Normalschule in der Koblenzer Jesuitenkirche sonntags um 1/2 10 Uhr den muttersprachlichen Volksgesang einzuführen; vgl. A. Schüller a. a. O. 120 f.

<sup>49</sup> Es trägt Koblenz 1786, 33 die Überschrift: „Nach der Wandlung singet das Volk in der Versammlung des Geistes.“

<sup>50</sup> Landshut 1777, 7—9 = Koblenz 1786, 3 f.

<sup>51</sup> Es taucht allerdings merkwürdigerweise erst DG 1871, 121 f. auf und steht dann DG 1892, 131 f. Lediglich aus „unserem katholischen Vaterland“ ist — notgedrungen — „unser Vaterland“ geworden.

### III. Gesangbücher der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Mit diesem — zwar nicht wertlosen, aber doch schmerzlich verkürzten — Erbe ging man im Trierischen<sup>51a</sup> in das neue Jahrhundert, und das gesamte vielschichtige Gesangbuchwesen der ersten Jahrhunderthälfte ist gänzlich von ihm beherrscht. Wenn neues Liedgut zuströmt, dann kommt es aus gleichgearteten Quellen; der Liedreichtum der Vorzeit bleibt verschollen<sup>52</sup>.

#### *Das „neue“ Trierer Gesangbuch von 1807*

Unter dem jetzt allenthalben begegnenden Titel „Der heilige Gesang“ erschien 1807<sup>53</sup> (und dann wieder 1817<sup>54</sup> und 1820<sup>55</sup>) bei J. Anton Schröll in Trier ein umfangreiches zweibändiges Gesangbuch, das zum Grundstock des kurtrierischen Gesangbuchs eine Fülle von Liedern und Gebeten gleichen Geistes hinzufügte<sup>56</sup>. Wichtiger für die Entwicklung sollte allerdings ein gleichnamiges und gleichgeartetes Gesangbuch aus Ehrenbreitstein werden.

#### *Das Ehrenbreitsteiner Gesangbuch von 1823*

Erstmals 1823<sup>57</sup> erschienen, hat der Ehrenbreitsteiner „Heilige Gesang“ in der kurzen Zeit bis 1846 nicht weniger als acht Neuauflagen mit den Erscheinungsjahren 1826, 1828, 1830, 1831, 1832, 1839, 1840 und 1846

<sup>51a</sup> In unmittelbarer Nachbarschaft des Trierer Raumes, in Hadamar, konnte allerdings noch 1821 eine Neuauflage des Cochemschen Gesangbuches erscheinen, die eine ganze Reihe der neuen Lieder aufgenommen hat: der einzige Versuch einer „Gesangbuch-Evolution“ der mir aus dieser Zeit bekanntgeworden ist. Ein Exemplar dieses Gesangbuchs befindet sich (unter D 226) in der Trierer Dombibliothek. Interessant ist, wie hier noch der lateinisch-deutsche Wechselgesang weiterlebt; so heißt es z. B. in der Ordnung für die Prozessionen (473) nach der ersten lateinischen Strophe des Hymnus *O crux ave, spes unica*: „Die Weibsteute antworten: Gegrüßt seyst du, o heil. Kreuz...“

<sup>52</sup> Interessant ist, daß der als Volksgut-Sammler rühmlich bekannte Zeller Pfarrer J. H. Schmitz († 1882) um 1850 in der Eifel — er war damals Pfarrer von Gillenfeld — am Spinnrocken singen hörte: „Vater unser o Domine. So singen wir alle Kyrie“: ein Zeichen, wie in Reliktgebieten vorerst noch die Lieder des 17. Jahrhunderts (vgl. Trier 1695, 112 f.) fortlebten: J. H. Schmitz, Sitten und Bräuche. Lieder und Sprüche des Eifeler Volkes, Trier 1856, 112 f. Vgl. auch ebda. 135 den Hinweis darauf, daß das Lied „Es singen drei Jünger einen süßen Gesang“ zu den beim Volk in der Eifel beliebten geistlichen Liedern gehört habe; offenbar handelt es sich um eine Variante des vorreformatorischen Liedes, das Bäumker I, Nr. 307 aufgeführt ist. Eine andere Variante steht im Andernacher Gesangbuch von 1605; vgl. Bäumker II, Nr. 55.

<sup>53</sup> Vgl. Glasner 13.

<sup>54</sup> Das mir vorliegende Exemplar der Seminarbibliothek Trier trägt die Signatur Z. 224.

erlebt<sup>58</sup>. Herausgeber kann nach allem, was wir wissen, nur der Mann gewesen sein, der von 1802 bis 1816 Pfarrer von Ehrenbreitstein war, aber auch in den folgenden acht Jahren noch als Generalvikar des rechtsrheinischen Bistumsanteils in Ehrenbreitstein verblieb, der spätere Trierer Bischof Josef Ludwig Alois von Hommer<sup>59</sup>.

Während die drei ersten der oben genannten Ausgaben Ehrenbreitstein lediglich als Druckort angeben, enthält die von 1830 erstmals auf dem Titelblatt den Vermerk: „Herausgegeben von dem Pfarramte zu Ehrenbreitstein.“ Wichtiger noch ist allerdings ein zweiter, hier gleichfalls zum ersten Male auftauchender Vermerk: „Zum Gebrauch beim öffentlichen Gottesdienst in der Diözese Trier.“<sup>60</sup> Man wird annehmen dürfen, daß der 1824 auf den Trierer Bischofsstuhl berufene ehemalige Ehrenbreitsteiner Pfarrer Hommer, der schon in seinem ersten lateinischen Hirtenschreiben an den Klerus des Bistums die Notwendigkeit eines einheitlichen *liber cantionum* für den muttersprachlichen Gesang beim Gottesdienst betont hatte<sup>61</sup>, nach einigem Zuwarten seinem Ehrenbreitsteiner Gesangbuch so etwas wie halbamtlichen Charakter geben wollte, ohne es noch bindend unter Ausschluß aller anderen Gesangbücher für sein Bistum vorzuschreiben. Auf diesem Hintergrunde ist es verständlich, daß die drei letzten Auflagen in Trier gedruckt sind.

Auch im Ehrenbreitsteiner Gesangbuch steckt als Kern das kurtrierische Gesangbuch; ausdrücklich heißt es in der Vorrede der Ausgabe von 1832: „Aus dem Trierischen Gesangbuche ist kein Lied geflissentlich überschlagen worden.“<sup>62</sup> Als im Jahre 1841 ein Pfarrer von der Mosel beim Generalvikariat in Trier die Erlaubnis zur Einführung eines kölnischen Gebetbuches erbittet, da das alte trierische vergriffen sei, wird ihm von Trier aus bedeutet, er solle bis zum Erscheinen eines Trierer Diözesangesangbuches, mit dem nach Wiederbesetzung des Bischöflichen Stuhles zu rechnen sei, das Ehrenbreitsteiner Gesangbuch benutzen, „da

<sup>55</sup> Vgl. Glasner XI.

<sup>56</sup> Allerdings enthält es überraschenderweise auch den lateinisch-deutschen Text der Sonntagsvesper: Trier 1817, I, 225–247.

<sup>57</sup> Vgl. Bäumker IV, Bibl. Nr. 400.

<sup>58</sup> Den Nachweis der einzelnen Ausgaben bietet das Lit. Verz. bei Glasner (Xlf.) unter den Nr. 41–45; bei der S. XII erwähnten letzten Ausgabe ohne Titelblatt in der Seminarbibliothek dürfte es sich um die von Bäumker a. a. O. erwähnte letzte Ausgabe von 1846 handeln. Die Choralausgabe, durch den Ehrenbreitsteiner Lehrer Weber besorgt, erschien 1827.

<sup>59</sup> Vgl. Bäumker IV, Bibl. Nr. 400.

<sup>60</sup> Vgl. Glasner XII.

<sup>61</sup> Vgl. J. J. Blatta, Statuta Synodalia VIII (Treviris 1849) 6.

<sup>62</sup> Ehrenbreitstein 1832, Seite 1 der (unpaginierten) Vorrede. Vgl. A. Schnütgen, Beiträge zur Ära des Kölner Erzbischofs Graf Spiegel: Ann. Hist. Ver. f. d. Nrh. 109 (1931) 135.

der Inhalt des alten Trierischen oder Coblenzer Gesangbuches fast ganz in das Ehrenbreitsteiner Gesangbuch aufgenommen ist<sup>63</sup>.

Wenn so das kurtrierische Gesangbuch den Kern des Ehrenbreitsteiner Gesangbuches darstellt, so hat sich doch um diesen Kern eine von Auflage zu Auflage wachsende Schicht von neuem Lied- und Gebetsgut gelagert. Als Quellen für das Liedgut gibt die oben genannte Vorrede der Ausgabe von 1832 „das alte Mainzische Gesangbuch, das Würzburger, Fuldaer, das Konstanzer und das neue Münchener“<sup>64</sup> an. Verschwiegen wird, daß das Buch — übrigens bis zur Ausgabe von 1864, also lange über den Tod Hommers hinaus — als Sondergut eine Gruppe von Evangelienliedern für alle Sonntage des Kirchenjahres enthält, die aus der Feder Hommers selbst stammen<sup>65</sup>. Bei aller Anerkennung der edlen Gesinnung des Verfassers, die sich in diesen Liedern spiegelt, wird man W. Bäumker nicht ganz Unrecht geben können, wenn er sagt, sie seien „handwerksmäßige Reimereien, die in ihrer Hausbackenheit manchmal hart ans Komische streifen“<sup>66</sup>. 1846

Was den Gebetsteil betrifft, so ist zunächst festzustellen, daß das Ehrenbreitsteiner Buch erstmals „Öffentliche Andachten“ mit Wechselgebet zwischen Vorbeter und Volk bietet. Als Quellen für diese Andachten führt die genannte Vorrede eine Reihe zeitgenössischer Gebetbücher an, an erster Stelle die J. M. Sailers<sup>67</sup>, fügt aber hinzu, daß „auch einige bisher in den hiesigen Gegenden eingeführte Andachten“ nicht ausgelassen worden seien; hier dürfte insbesondere an das reiche Reservoir der Bruderschaftsandachten zu denken sein<sup>68</sup>.

Bezeichnenderweise ist unter den acht Gruppen von Andachten, die

<sup>63</sup> Bistumsarchiv Trier, Pfarrakten Ernst, Blatt 31: Anfrage des Pfr. Schiff an die Bischöfliche Behörde in Trier vom 24. 6. 1841 mit deren Antwort vom 3. 7. 1841. Auf das Aktenstück hat mich H. Assistent Ed. Lichter freundlich aufmerksam gemacht.

<sup>64</sup> A. a. O. (s. Anm. 58).

<sup>65</sup> Sie sind gesondert bereits 1806 und 1811 in Ehrenbreitstein erschienen; vgl. Bäumker IV, Bibl. Nr. 323.

<sup>66</sup> Vgl. Bäumker IV, Bibl. Nr. 400.

<sup>67</sup> Die Namen der anderen Gebetbuchverfasser sind Reuter (ob es sich um den Trierer Moralprofessor Joh. Reuter S. J. († 1762) handelt, ist fraglich; vgl. N. Seelhammer, Die Professoren der Moraltheologie an der Theologischen Fakultät und am Priesterseminar in Trier: Vorl. Verz. WS 1953/4, S. 15), Seibt (= K. H. Seibt, gest. 1806 als Professor in Prag) und Brand (wohl der spätere Bischof von Limburg, gest. 1833); vgl. Glasner 21.

<sup>68</sup> Sicher aus diesem Bereich stammt die im DG 1892, 261—267 als „Wöchentliche Anbetung des hh. Sakramentes“ bezeichnete Andacht. Sie steht bereits in einem für die Pfarrei St. Gangolf in Trier um 1800 gedruckten Büchlein (vgl. Glasner VII). Mindestens seit Ehrenbreitstein 1832, 270—279, geht sie durch die ganze Tradition des Trierer Diözesangesangbuchs (vgl. DG 1955, 692).

in der Auflage von 1832 stehen, nur eine vom Kirchenjahr bestimmt, die an vierter Stelle stehende Gruppe der Fastenandachten<sup>69</sup>. An die Spitze stellt das Inhaltsverzeichnis statt dessen (nach den Meßandachten) die Andachten von den Eigenschaften Gottes und von den Pflichten der Christen. In den nach Hommers Tod erschienenen Auflagen wächst die Zahl der Andachten noch, aber nun treten die Kirchenjahr- und Heiligenandachten stärker hervor; die Ausgabe von 1840 z. B. enthält schon Advents-, Weihnachts- und Osterandacht<sup>70</sup>.

Als das Ehrenbreitsteiner Gesangbuch 1846 noch einmal aufgelegt wurde, war seine Ablösung schon in Vorbereitung; denn am Andreastag des gleichen Jahres sollte Bischof Arnoldi das Vorwort des ersten Trierer Diözesangesangbuchs schreiben und damit ein neues Blatt in der Gesangbuchgeschichte des Trierer Landes beginnen.

---

<sup>69</sup> Ehrenbreitstein 1832, 296—305 = Kreuzweg.

<sup>70</sup> Von ihnen lebt nur die Osterandacht (Trier 1840, 398—394) in vielfach gewandelter Gestalt bis in die Neuausgabe von 1955 hinein (684) weiter.



## Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes

Der Frankfurter Exeget Franz Joseph Schierse S.J. kann endlich seine Münchener Dissertation im Druck vorlegen<sup>1</sup>. Es geht in dieser in einem für Dissertationen ungewohnten Ton geschriebenen Arbeit um nichts Geringeres als — wie schon ihr Untertitel zum Bewußtsein bringen will — um die theologische Grundfrage des Hebräerbriefes, um die Gewinnung der dem Briefe zugrundeliegenden Gesamtkonzeption, aus der heraus alle entscheidenden Einzelaussagen eine befriedigende Erklärung zu finden vermögen. Sch. glaubt sie in dem „Philonismus“ des Briefes zu finden, auf den übrigens unabhängig von ihm in letzter Zeit auch der französische Dominikanerexeget C. Spicq mit besonderer Energie hingewiesen hat. Prinzipiell zeigt sich dieser Philonismus (oder auch Alexandrinismus) als folgender Dreischritt: Entsprechung, Überbietung, (qualitative) Andersartigkeit, was bei der dualistischen Grundkonzeption des Briefes bedeutet: Irdische und himmlische Dinge „entsprechen“ einander wie Schattenbild und Wesensbild, die irdischen Schattenbilder erfahren in den himmlischen Wesensbildern eine großartige „Überbietung“, die himmlischen Wesensbilder zeigen zudem gegenüber den irdischen Schattenbildern eine „qualitative Andersartigkeit“. Die konsequente Anwendung dieser Prinzipien führt notwendig zu einer neuen Auffassung des Briefes, die sich bis in seine Gliederung hinein geltend macht: Nicht mehr das horizontal-zeitliche Schema (Alter Bund — Neuer Bund) bestimmt die Theologie des Briefes, sondern das vertikal-dualistische (Irdisch-vergängliche Welt — Himmlisch-bleibende Welt). Alles Heilsgeschehen ist ein himmlisches Geschehen! Das bedeutet in der Konsequenz auch: Der Verfasser des Briefes setzt sich nicht mit Leuten auseinander, die die atl Kultordnung wieder höher einschätzen möchten als die ntl, sondern mit solchen, denen die irdische Welt wichtiger zu werden droht als die himmlische Welt der Heilsvollendung. Die Jerusalem-Hypothese ist preiszugeben.

Sch. gelingt es zweifellos, diese seine Interpretation des Briefes überzeugend zur Geltung zu bringen. Die eigentliche Physiognomie des Briefes wird freigelegt, die christliche Existenz radikal „entbürgerlicht“ und als Mit-Weg des Gläubigen mit dem gekreuzigten Hohenpriester Jesus Christus in das himmlische Heiligtum verstanden, vorabgebildet im christlichen Kultgeschehen. Das Buch liest sich erregend, und keine zukünftige Beschäftigung mit dem Brief wird an ihm vorübergehen können. —

Schierse „ist sich des hypothetischen Charakters mancher seiner Erklärungsversuche wohl bewußt“, wie er im Vorwort selbst betont, und so muß er es sich gefallen lassen, wenn wir uns einige kritische Bemerkungen erlauben.

Ist die Grundstruktur des Briefes auch dualistisch, die atl Kultordnung

<sup>1</sup> Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes. — München: Karl Zink, 1955. XVI, 218 S. (Münchener Theol. Studien, I. Hist. Abt., Bd. 9), br. 21,— DM.

also im Verstande des Briefes nur Chiffre der irdisch-vergänglichlichen Welt, so ist doch die Frage zu beantworten: Warum hat der Verfasser gerade diese Ordnung gewählt, um mit ihr die wahre Qualität der irdisch-vergänglichlichen Welt zu enthüllen? Mit dem Hinweis auf den „Sitz“ des Briefes im Leben des Kults scheint mir die Frage nicht befriedigend beantwortet zu sein, d. h. die Jerusalem-Hypothese ist auch durch Sch. nicht ganz erledigt (was nicht heißen soll, daß sie richtig ist).

S. 23: Völlig verfehlt ist hier der Vergleich von Hebr 9, 1—12 mit Eph 2, 11—22, da der Eph-Stelle ganz gewiß nicht „das gleiche dualistische Schema“ zugrundeliegt, wie ich an anderer Stelle eingehend gezeigt habe. Diese unkritischen Vergleiche mit dem Eph-Brief, ohne genaue Textanalysen, sind überhaupt recht verunglückt.

S. 72 ff. (zu Hebr 11, 3). Hier sind zwei Dinge nicht beachtet. 1. Die Aufzählung dessen, was wir im Glauben annehmen, folgt der Genesis: Erschaffung der Welt, Abel-Kain-Geschichte, Henochgeschichte usw. 2. Es heißt im Text nicht *μη φαινόμενα*, wie Sch. ständig unterstellt, sondern *μη ἐκ φαινόμενων*, woraus eindeutig hervorgeht, daß die Negation zum Verbum *γεγονέναι* gehört. Die Übersetzung des Verses muß also lauten: „Im Glauben erkennen wir: geschaffen wurden die Äonen durch Gottes Wort, damit nicht aus Erscheinungen (= aus der sichtbaren Welt) das Sichtbare geworden ist.“ Die Gegensätze sind deutlich: (Unsichtbares) „Wort Gottes“ — („Sichtbare“ Welt der) „Erscheinungen“. Das Unsichtbare, das den Gegensatz zur „sichtbaren“ Welt der „Erscheinungen“ bildet — und dieser Gegensatz ist „für die Glaubenszeugnisse des 11. Kapitels schlechthin wesentlich“, wie Sch. mit Recht betont (S. 73) —, ist hier das „Wort Gottes“, nicht die Äonen. Der Glaube hält sich an das (unsichtbare) Wort Gottes, das schon bei der Erschaffung der Äonen (= der Zeiten und Räume) mächtig wirksam war, wie uns die Genesis auf ihren ersten Blättern bezeugt! Das „Wort Gottes“ aber gehört zu den bleibenden, ewigen, himmlischen Dingen. So entspricht es der „alexandrinischen“ Konzeption des Briefes, auch wenn im Hebr das „Wort Gottes“ nicht als himmlische Hypostase verstanden ist; aber der Brief weiß, wie Sch. selbst S. 180 bemerkt, „um die kosmisch-eschatologische Funktion der göttlichen Rede. Gottes Wort ist schöpferische und erhaltende Kraft (1, 3; 11, 3), aber auch eine richtende und vernichtende Macht (4, 12 f.)“. So ist die angebliche „Äonen-spekulation“ des Hebr Schierses eigene Spekulation.

S. 100 ff. (zu 2, 5 ff.). Der Sinn des Textes ist m. E. folgender: Nach der Verheißung Gottes (vgl. Ps. 8, 5—7) wird einst „alles“ (= die zukünftige Welt, vgl. V. 5) dem „Menschen“ unterworfen sein. „Aber“ (vgl. das *δέ* zu Beginn von 2,8b) einstweilen ist es noch nicht soweit. „Jedoch“ (vgl. das zweite *δέ* zu Beginn des V. 9) gibt es schon eine Ausnahme: Jesus nämlich! Er ist bereits mit Doxa und Ehre gekrönt (im Unterschied zu uns übrigen Menschen). Da Jesus als „Same Abrahams“ an „Fleisch und Blut“ der Menschenkinder „teilhat“ (vgl. *καὶ σαρκὸς ὄντων*, V. 14), ist er „in allem den Brüdern ähnlich geworden“ (V. 16. 17). Da aber einst die „Brüder“ an der eschatologischen „Herrlichkeit“ des „Anführers ihres Heiles“ teilnehmen werden, gilt die Verheißung Gottes aus Ps. 8 beiden, dem Erlöser sowohl wie den Erlösten, dem „Menschen“.

Jesus zusammen mit seinen „Brüdern“, den übrigen „Menschen“, die zur Vollendung gelangen werden. Ein Rückgriff auf den gnostischen Urmenschenmythus, den Sch. zur Interpretation der Verse heranziehen zu müssen glaubt, ist also überflüssig, wie auch sonst das gnostische „Schema“ nirgends den formalen Hintergrund bildet — hier hat sich Sch. zu sehr von Käsemann beeinflussen lassen —, zumal der platonisch-alexandrinische Dualismus vom gnostischen himmelweit verschieden ist. Die „Einheit“ von Erlöser und Erlösten ist im Hebr. nicht durch gemeinsame präexistente Abstammung aus der Himmelswelt bedingt (wie im Mythos), sondern durch die „Gemeinschaft“ von Fleisch und Blut (auf Grund der Menschwerdung des Erlösers). Aber Sch. hat recht: der „Mensch“ bzw. der *ἀνθρώπος* von Ps. 8, 5 ist durchaus nicht gleichzusetzen mit Jesus, sondern umfaßt Erlöser und Erlöste.

S. 187 ff. (zu 13, 9 ff.). M. E. hat nicht bloß der Ausdruck *βρώμα* „sarkisch-irdische“ Bedeutung, sondern auch das Verbum *φαγεῖν* im V. 10 (= irdische Nahrung essen). Die christliche Gemeinde (= die dem Zelte Dienenden) soll ihre Herzen nicht stärken durch „Essen“ von irdisch-sarkischer „Nahrung“ (wie es die Heiden bei ihren Opfermahlzeiten tun), sondern soll durch geistig-geistliche Teilnahme am Opfer Jesu im Gottesdienst die Herzen „mit G n a d e“ stärken. *φαγεῖν* braucht also hier nicht den Sinn zu haben: „die volle Verwirklichung der göttlichen Tischgemeinschaft“, wie Sch. meint (S. 192); es kennzeichnet vielmehr einen mißverstandenen, primitiv-sarkischen Sakramentalismus, den der Hebr. zurückweisen will, wie Sch. ja selbst betont („Die bekämpfte Richtung glaubt dem Ernst der Christus-Nachfolge entgegen zu können durch eine mißverstandene sakramentale Frömmigkeit“, S. 193).

So wäre noch manches zu nennen. Sch. ist ein paarmal der Neigung erlegen, ein bestimmtes „Schema“ (z. B. das gnostische) über die Texte zu legen, statt sich unvoreingenommen der Textanalyse zu widmen. Und auch wenn Sch. überzeugt ist — und das sicherlich mit Recht —, daß seine Arbeit durch die Kommentare von Spicq und Kuß keineswegs überflüssig geworden ist, so wäre eine laufende Auseinandersetzung mit diesen beiden interessant und lehrreich gewesen, zumal diese Kommentare längst vorlagen, bevor mit dem Satz der Arbeit von Sch. begonnen wurde. So hinkt sein Buch trotz allem etwas nach. Der Kommentar des Franzosen J. Héring, der auch schon 1954 erschienen ist, wird nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt. Einige lustige Druckfehler blieben stehen: Kulturort statt Kultort (S. 79), Entweltlichkeitstendenz statt Entweltlichungstendenz (S. 81); S. 192, Z. 2 muß es wohl Heiligtum statt Eigentum heißen.

So ist nicht alles Gold, was in diesem Buche glänzt, aber das meiste schon.

Prof. Dr. Franz Mußner

## Erwägungen zum Problem der zeitgemäßen Predigt

1. Der gehetzte, raschlebige, nervöse, durch Radio, Film und Illustrierte „erzogene“ Mensch unserer Tage ist nicht mehr in gleichem Maße wie frühere Generationen zu längerer Konzentration fähig.

Die Predigt des gewohnten, allsonntäglich gehörten Geistlichen wird darum

schon rein zeitlich begrenzter sein müssen als in früheren Jahren. (In den „Katechetischen Blättern“ wurde vor etwa zwei Jahren die Meinung vertreten, die Spanne von 15 Minuten könne kaum nennenswert überschritten werden.)

2. Der „diskontinuierliche“, „filmische“, immer sensationslüsterne Durchschnittshörer hat keinen Sinn für weit ausgespannene Erörterungen des gleichen Gedankens, für „epische Breite“ und für schon einmal Gehörtes.

Der Prediger wird deshalb von der früher beliebten, breitwürfigen, verweilenden Behandlung des Gegenstandes abkommen müssen. Das dadurch wohl verursachte Minus an Einprägsamkeit (nur 20 Prozent des einmal kurz Gehörten sollen im Gedächtnis haften bleiben!) wird er durch fesselndere Darstellung sowie geschickte Hinweise in späteren Predigten wettmachen müssen. Der Seelsorger, der über zentrale Wahrheiten des Glaubens immer wieder sprechen muß, wird es vermeiden, sie so zu behandeln, daß der Hörer sofort innerlich abwinkt, weil er glaubt, das seien für ihn bekannte und irrelevante Dinge. Nicht die Wahrheit, wohl aber der Aspekt muß jeweils neu sein und darf des Reizes nicht entbehren.

3. Der Mensch aus der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts ist in bedeutendem Ausmaß naturwissenschaftlich-technisch orientiert, der Welt der Materie und kommerziellem Denken verhaftet und darum der Sphäre des rein Geistigen weitgehend abhold und erst recht aus dem Bereich des Übernatürlichen schwer ansprechbar.

Man wird diesem Unvermögen in der Wortverkündigung mehr denn je Rechnung tragen müssen dadurch, daß man das Übernatürliche möglichst leibhaftig vor ihn hinstellt mit Hilfe des Bildes, oder besser des bildhaften Geschehens, der „Kurzgeschichte“ (*discretio spirituum!*), die der HERR selber so meisterhaft angewandt hat, und auf die auch Augustinus in seinen Predigten nicht verzichtete. („Unvergleichlich ist er in seinen entzückenden kurzen Erzählungen und seinen wirksamen, einfachen und doch so richtig gewählten Beispielen, womit er manchmal die ganze Problematik durchsichtig macht.“ Van der Meer, Augustinus der Seelsorger, 1951, S. 494.)

4. Unsere Hörer sind nüchtern und kritisch, hellhörig für Schema und Klischee und beidem durchaus abgeneigt.

Argumente und Berichte, die vor Jahrzehnten noch überzeugt und erschüttert haben, verfangen heute bei der führenden Generation vielfach gar nicht mehr und können peinlich wirken.

Wir werden in vielen Fällen, besonders bei längeren Predigten, auf eine sorgfältige Disposition nicht verzichten wollen und können. Wo aber das für verpflichtend gehaltene Schema gar zu offenbar wird, kann es die Aufmerksamkeit doch sehr lähmen, und man sollte sich getrost von ihm lösen. (Das Reich Gottes ist ein Reich a) der Wahrheit, b) der Liebe, c) des Friedens. Man spürt es richtig, wie die Hörer ihre Antenne erden, um sich zum Schlaf zurechtzusetzen.) Das Thema muß ja nicht unter allen Umständen in mehreren Punkten behandelt werden. Christus scheint das kaum je einmal getan zu haben. Wenn wir es vermöchten, unseren Pfarrkindern allsonntäglich einen wesentlichen Gedanken der Frohbotschaft so zu vermitteln, daß sie ihn ins Herz nehmen und in ihrem Alltag zu verwirklichen trachten, wie unsagbar tröstlich wäre das!

Wir werden dem mißtrauisch gewordenen, so oft genasführten Zeitgenossen nicht unsere private und unverbindliche Meinung auf der Kanzel anbieten dürfen. Er will Gottes Wort, so wie es ihm die Kirche, die Hüterin des Depositums, bewahrt und deutet. Deshalb werden wir mehr zur biblischen Predigt zurückkehren müssen, nicht so sehr zur klassischen Homilie, wohl aber zu einer Art Kurzhomilie, die den heiligen Text (es muß nicht immer eine Perikope sein) in knappen, bildhaften und packenden Worten ausdeutet und fruchtbar macht, fruchtbar für das konkrete Leben; denn

5. die Männer und Frauen unter unseren Kanzeln sind als Kinder ihrer Zeit „Existentialisten“, d. h., die Gedanken, die wir ihnen bieten, sollen ihnen helfen, ihr „Dasein zu vollziehen“, ihr oft so schweres und zwiespältiges Leben christlich zu bewältigen. Sie wollen nicht Argumente und Apologie. Was wir ihnen geben, soll sich im Leben bewähren und beweisen. Theoretische Erörterungen, die nicht unmittelbar dem Leben dienen, sind ihnen zumeist uninteressant und kommen bei ihnen, um einen modischen Ausdruck sehr passend zu gebrauchen, gar nicht an. (Vgl. dazu den Bericht über den Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hamburg in der „Herder-Korrespondenz“ Oktober 1953, wo es heißt: „Die Laien fragen mit erstaunlicher Entschlossenheit nicht so sehr nach religiös-intellektueller Aufklärung; sie wollen wissen, wie sie heute als Christen leben sollen und zwar inmitten ihrer so unchristlichen Welt.“)

Pfarrer Otto Andreas, Macken bei Koblenz



# B E S P R E C H U N G E N

## BIBELWISSENSCHAFT

Wisdom in Israel and in the Ancient Near East. Presented to Harold Henry Rowley ...

in celebration of his 65th birthday, 24 March 1955. Ed. by M. Noth and Winton Thomas. — Leiden: Brill 1955. XIX, 301 S. (Vetus Testamentum Suppl. Vol. 3) Ln. 32,— Gld.

Dem überaus fleißigen und ungewöhnlich produktiven Alttestamentler von Manchester, H. H. Rowley, überreicht die „Society for Old Testament Study“ zum 65. Geburtstag eine glänzend ausgestattete Festschrift. Zunächst ist an ihr zu begrüßen, daß die 22 Mitarbeiter aus den verschiedensten Ländern ihre Beiträge nicht willkürlich aus entgegengesetzten Gebieten und Stoffen nehmen, sondern unter das Rahmenthema „Weisheit“ stellen. Da die Autoren zum Thema „Weisheit“ von verschiedenen Seiten und sachlichen Ausgangspunkten her das Wort ergreifen, bietet das Werk gleichzeitig eine Zusammenschau der Probleme um die „Weisheit“, die heutiger Exegese wichtig scheinen, und vermittelt die Einsichten, die die Arbeit unserer Generation am AT als Ergebnisse gezeitigt hat.

Auch läßt das Thema erkennen, wie weit sich infolge der fortschreitenden Ausgrabungstätigkeit das Feld der atl Forschung ausgedehnt hat und wie viele Einzelkulturen ihren Beitrag zum Verständnis biblischer Texte leisten. Albright zeigt auf einige kanaanisch-phönizische Quellen zur hebräischen „Weisheit“ hin. Alt bemüht sich um die literarische Analyse der ägyptischen Weisheit des Amenemope als einer Quelle atl Weisheitsliteratur; v. Rad geht den Beziehungen zwischen Job 38 und der altägyptischen Weisheit nach; der um die Entzifferung und Deutung sumerischer Texte verdiente Kramer legt eine sumerische Variation zum Problem des Buches Job vor. Zur Erhellung seines oft recht schwierigen und dunklen Textes trägt Driver bei; über den Fortschritt seiner theologischen Ideen innerhalb der atl Offenbarungsreligion handelt Humbert. Aus Kohelet greifen Ginsberg und Lauha Einzelfragen auf. Andere Aufsätze wie die von Noth, Porteous und Scott gehen der Weisheit Salomos oder der Könige nach, und de Boer stellt die Frage nach der Gestalt des „Ratgebers“ im AT. Johnson wählt den maschal zum Gegenstand seiner Untersuchung, und Thomas deutet einige Stellen des Spruchbuches. Pedersen und Engnell bewegen sich bei der Behandlung von „Weisheit und Unsterblichkeit“ und „Wissen und Leben in der Schöpfungsgeschichte“ augenfällig in den Bahnen der skandinavischen Schule. Eissfeldt weist in „Religionshistorie und Religionspolemik“ erste Anfänge wissenschaftlicher Betätigung im AT nach; Gemser untersucht die Bedeutung von rib. Zwei katholische Fachleute wurden zur Mitarbeit herangezogen: Cazelles aus Paris bemüht sich um den Nachweis der Anfänge der Weisheitsliteratur in Israel und sieht sie tief verwurzelt in der atl Prophetie. Coppins aus Löwen will im messianischen Gut in der Weisheitsliteratur einen neuen Ansatz zur Lösung des danielischen Menschensohnproblems gewinnen.

Diese knappe Übersicht zeigt, wie vielseitig die Festschrift trotz des gesteckten Rahmens ausgefallen ist; aber auch, daß nach Mitarbeitern und behandelten Themen ein Werk zustande kam, das des Geehrten würdig ist. H. Groß

Schwarzenbach, Armin: Die geographische Terminologie im Hebräischen des Alten Testaments. — Leiden: Brill, 1954. VIII, 211 S., kart. 21,— Gld.

Vorliegende Arbeit stellt eine philosophische Dissertation an der Universität Zürich dar, die sich zur Aufgabe setzt, die bereits erarbeiteten geographischen Erkenntnisse zu sammeln und neue Ergebnisse zur Geographie Palästinas vorzulegen. Sie will also Hilfestellung leisten für die Erklärung biblischer Texte, nicht jedoch selber die exegetische Aufgabe übernehmen. Und man muß für diese Hilfe dankbar sein. Denn Sch. hat in minutiöser Kleinarbeit sehr viel verstreut liegendes Material zusammengetragen und leicht auffindbar geordnet. Dem geographischen Einteilungsprinzip folgend behandelt er die Plastik des Landes, die Gewässer, Kulturland, Steppe, Wüste, Bodenarten. Er zieht alle fraglichen biblischen Stellen heran und ist bemüht, genau die jeweils gemeinte Aussage zu erfassen. Dabei gelingt es ihm, für verschiedene Begriffe eine Entwicklungslinie nachzuzeichnen, für manche Termini eine neue Bedeutungsnuance ausfindig zu machen. Auf ein so gewonnenes Resultat sei besonders hingewiesen: Nach einer ausführlichen Untersuchung über bama (S. 12–16) kommt er zu dem Ergebnis, daß bama nicht einfach geographisch „Höhe, Bergrücken“ bezeichnet, sondern ein Terminus der Kultsprache ist, der einen „götzendienlichen Kultplatz“ benennt.

Drei Konkordanzanzen zur Septuaginta, den Targumim, zum syrischen Text und zwei Register vervollständigen diese lexikalische Studie und erleichtern ihren Gebrauch.

Ihr Verfasser hat den Exegeten mühsame Vorarbeiten abgenommen; seine Monographie verdient daher volle Anerkennung.

H. Groß

Brown, Raymond Edward: The sensus plenior of Sacred Scripture. Baltimore, Maryland: St. Mary's Univ. 1955. XIV-161 S. — Baltimore: Kath.-theol. Diss. v. 1955 br. 2 Dollar.

Mehr als bei uns untersuchen und diskutieren seit gut 30 Jahren Gelehrte des romanischen Sprachraums (z. B. Coppens, Fernández) die Frage nach dem Sinn der Bibel. Über den Literalsinn hinaus sprechen sie von einem „Vollsinn“, einem sensus plenior.

Brown stellt sich in seiner vorliegenden Doktordissertation die Aufgabe, diese Diskussion nachzuzeichnen und die bis heute erarbeiteten Argumente für einen sensus plenior vorzulegen, die ihn als legitimes hermeneutisches Prinzip erscheinen lassen und rechtfertigen wollen. In einem 1. Kap. gibt er als Grundlage seiner Untersuchung in knapper Darstellung eine Übersicht über die uns bekannten und geläufigen Deuteweisen des Literalsinnes, des typischen Schriftverständnisses, der Akkommodation. Das 2. Kap. geht den verschiedenen Erklärungsweisen in der Geschichte der Exegese nach und zeigt ihr Ungenügen oder doch ihre Unvollständigkeit, während das 3. Kap. uns einen Einblick in die heute verhandelten hermeneutischen Probleme und Lösungen tun läßt. Auf dem so bereiteten Fundament untersucht dann B. eingehend den sensus plenior. Er umschreibt ihn folgendermaßen: der sensus plenior ist die über den sensus litteralis hinausgehende tiefere Meinung, die von Gott, jedoch nicht klar vom menschlichen Autor beabsichtigt ist; die in den biblischen Worten und Texten dann aufscheint, wenn sie im Lichte der weiteren Offenbarung oder in der Entwicklung des Offenbarungsverständnisses betrachtet werden (S. 92). Weiterhin gibt er eine Unterteilung dieses neuen Schriftverständnisses und bemüht sich insbesondere, seine Beziehungen zu den bisher angenommenen hermeneutischen Prinzipien herzustellen. So gelingt es ihm, dem sensus plenior einen Platz zwischen Literal- und typischen Sinn zuzuweisen. Hören wir ihn selbst: „Der sensus plenior ist ein sowohl vom Literal- wie auch vom typischen verschiedener Sinn, der eine Stellung zwischen beiden einnimmt, aber näher zum Literalsinn steht. Ähnlich dem Literalsinn ist er eine Ansicht des Textes. Unähnlich ihm liegt er nicht klar im Gesichtskreis des Haglographen. Diese letzte Eigenschaft hat er gemeinsam mit dem typischen Sinn; aber unähnlich dem typischen Sinn, ist er nicht ein Sinn der „Dinge“, sondern der „Worte““ (S. 122). Einwände, die in der schwebenden Diskussion gegen den sensus plenior als echten Schriftsinn vorgebracht werden, räumt B. schließlich aus. Wird der sensus plenior, der heute bereits von erstrangigen Gelehrten angenommen ist, allgemein anerkanntes Auslegungsprinzip, dann wird die Exegese des AT sich vor einer neuen Aufgabe sehen, die für eine Reihe traditioneller Ansichten notgedrungen zu wesentlichen Änderungen führt.

Der Wert der vorliegenden Arbeit liegt hauptsächlich darin, daß der Leser vertraut gemacht wird mit dem Anliegen des sensus plenior, seine Verfechter und Gegner kennen lernt. B. hat es geschickt verstanden, die moderne Diskussion um die Auslegungsprinzipien der Bibel, insbesondere des AT, in die Exegesegeschichte hineinzustellen und aus ihr heraus zu verstehen, die Meinungen der einzelnen befragten Fachleute herauszuschälen, sie in ein geordnetes Ganze zu bringen. Er selbst bekennt sich in etwas abgewandelter Weise zur Ansicht des Löwener Alttestamentlers Coppens und stellt sich damit positiv zum sensus plenior.

H. Groß

Wiesheu, Johannes: Persönlichkeiten der Bibel. — München: Hueber 1955. XII-480 S. Lw. 16,80 DM.

W. unternimmt es in vorliegendem Buch, die Lebensbilder der Hauptträger der Offenbarung im AT und im NT aus den biblischen Texten heraus nachzuzeichnen. Er hält sich dabei in einem erfreulichen Maße geöffnet für die Aussagen der heiligen Texte und beschönigt vor allem an den Unvollkommenheiten mancher atl Gestalten nichts. Lebensnah und plastisch ersteht so das Charakterbild der markanten biblischen Persönlichkeiten.

Das Buch erhebt mit seiner Themastellung und der Durchführung seiner Aufgabe nicht den Anspruch, in die wissenschaftliche Diskussion um schwebende Fragen der biblischen Theologie einzutreten. Vielmehr geht es ihm um eine Gesamtschau der Gestalten, die von Gott als Offenbarungsträger auserwählt sind. Mit dieser Zielsetzung ist aber auch sein Leserkreis angegeben. Das Buch wendet sich an alle, die in Seelsorge und Verkündigung Gottes Hellswege in der Offenbarung an Hand der führenden Gestalten den Menschen aufleuchten lassen wollen. Für sie ist es eine wünschenswerte Handreichung, die um so mehr zu begrüßen ist, weil in ihr besonders das ausgiebig behandelte AT, das in der vergangenen Zeit weithin verpönt wurde und deshalb vielen unbekannt blieb, seine unvergänglichen Lebenswerte dem modernen Menschen unverfälscht anbietet.

H. Groß

Baeck, Leo: Dieses Volk. Jüdische Existenz. — Frankfurt a. M.: Europ. Verl.-Anst. (1955) 182 S. br. 7,50 DM; Gzln. 9,80 DM.

In diesem Büchlein ergreift eine der edelsten Gestalten, die die jüdische Geistesart heute verkörpern, das Wort. Und dieses Wort dient der Erhellung der jüdischen Existenz. Aus dem Munde eines offenbarungsgläubigen und -treuen Juden erfahren wir von der Sonderstellung des auserwählten Volkes von uran bis in die Gegenwart, von seiner einzigartigen Beziehung zu Gott, seiner wechselvollen Geschichte unter den Völkern. Was diesen Ausführungen aber darüber hinaus eine eigene Note gibt, ist der Umstand, unter dem sie entstanden sind. Sie wurden begonnen in Deutschland vor 1933 und dann in der Verfolgungszeit fortgesetzt, sogar in der schier unmöglichen Situation eines Konzentrationslagers. Ein gutes Geschick hat sie über die drohende Vernichtung hinweggerettet. Dadurch wurden sie zum Zeugnis innerer Reife, zum Bekenntnis; sie künden von der Würde und der tiefen Gläubigkeit des Schreibers.

Um die tragenden Heilstatsachen von Israels Offenbarung: Bund, Auszug, Offenbarung, Wüste und Land der Väter gruppiert der Verfasser seine Darlegungen und läßt so von der Wurzel her die Grundlinien der jüdischen Existenz und Mission im Ablauf der Zeiten hervortreten. Man ist erfreut, von einem Autor bester jüdischer Tradition auf das Bleibende der atl Offenbarung hingewiesen zu werden; man erkennt aber auch, zu welchem Verständnis atl Gegebenheiten, wie z. B. der Gestalt des Gottesknechtes (S. 89) oder des Unterschiedes zwischen Kirche und Gemeinde (S. 92/93) der Verfasser gezwungen ist, um auch heute noch die Sonderstellung seines Volkes gegenüber dem wirklich auserwählten Volk des NT wahren und rechtfertigen zu können.

Doch die tiefe Gläubigkeit und die Unerschrockenheit des Zeugnisses verdienen vor allem die Aufmerksamkeit und die Dankbarkeit der deutschen Leser, denen gegenüber der Verfasser keinen Haß und keine Rache kennt und nennt! H. Groß

Worte des Herrn. Jesu Botschaft vom Königtum Gottes. Auf Grund der synoptischen Überlieferung zusammengestellt von Heinz Schürmann. — Leipzig: St.-Benno-Verl. (1955). VII, 410 S.

„Es tut not, ... der Worte des Herrn Jesus zu gedenken.“ Dieses Wort der Apostelgeschichte (20, 35) stellt Schürmann, der Erfurter Neutestamentler, seinem Buche als Leitmotiv voran. Die Worte des Herrn glauben wir schon oft gehört zu haben, aber haben wir sie wirklich gehört? Sie wirklich zu hören, dazu will und kann dieses geschmackvoll ausgestattete Buch in Kleinformat anleiten und helfen. Sch. stellt zu diesem Zwecke 261 Herrenworte aus der synoptischen „Wortüberlieferung“ zusammen, „befreit“ sie von ihrem „Rahmen“, ordnet sie unter thematischen Gesichtspunkten, wodurch die eigentliche Thematik der Predigt Jesu besser sichtbar wird, und versieht sie mit kurzen Erläuterungen, die „sie nur in ihrer Mitte aufbrechen und ihren Kern freilegen“ wollen, wie Sch. in seinem klugen Nachwort bemerkt. So kommt die Botschaft Jesu hervorragend zur Geltung; das Evangelium wird dem Menschen nahegebracht. — Wir möchten all jenen, die bereit sind „der Worte des Herrn zu gedenken“, dieses Büchlein wärmstens empfehlen. Es kann große Hilfe leisten, dem einzelnen, dem Prediger und Katecheten, bei der Bibelarbeit in der Gemeinde. (Es wird demnächst auch im Westen im Matthias-Grünwald-Verlag in Mainz erscheinen.) Mußner

Hegermann, Harald: Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta (= Beiträge zur Förd. christl. Theol. II/56). — Gütersloh: C.-Bertelsmann-Verlag 1954. 133 S. Gl. 27,— DM.

Ist die Botschaft von Is 53 über den leidenden Gottesknecht schon in vorchristlicher Zeit innerhalb des Judentums messianisch gedeutet worden? Um diese wichtige Frage geht es dem Verfasser in dieser in der Schule von J. Jeremias entstandenen Dissertation. Auf Grund sorgfältiger Analysen der alten Übersetzungen von Is 53 (Aquila, Theodotion, Symmachus, Targum, Peschitta) glaubt H. die obige Frage positiv beantworten zu können, obwohl er selbst gestehen muß: „Aber über den Kreis der Gelehrten drang diese Tradition nicht hinaus; sie konnte keine Popularität erringen und wurde auch von den Lehrern nicht wirklich ernst genommen“ (S. 132). Ob ihm der Beweis wirklich gelungen ist, bleibt trotz allem fragwürdig. Die textliche Grundlage für derartige Rückschlüsse ist zu schmal und in der Deutung zu unsicher. Trifft man dabei wirklich auf Traditionen, die vorchristlich sind, besonders im Targum und in der Peschitta? Trotzdem bleibt die Untersuchung wertvoll, allein schon wegen des gründlich durchbesprochenen Materials und der beigefügten Tabelle der verglichenen Texte zu Is 52, 13—53, 12. Mußner

Vogels, Hehr. Joseph: Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments. 2. Aufl. — Bonn: Hanstein 1955. VIII, 236 S. br. 15,— DM; Ln. 18,50 DM.

Es ist überaus begrüßenswert, daß Vogels sein Handbuch der Textkritik des NT in

zweiter Auflage erscheinen läßt. Es ist der wesentliche Ertrag seiner Lebensarbeit; kaum eine Seite der alten Auflage blieb unverändert. Das Buch gliedert sich in zwei Hauptteile: Die Materialien der Textkritik (Die griechischen Handschriften, die Übersetzungen, die Schriftstellerzitate), Die Methode der Textkritik. Das Buch ist für jeden, der wissenschaftlich am NT arbeitet, unentbehrlich. Hier kann der Jünger vom Meister lernen! Und wer wird diese so notwendige Arbeit einmal leisten, wenn Forscher wie Vogels nicht mehr sind? Mit Sorge denkt man schon daran. Mußner.

Internationale Zeitschriftensschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete.

Bd. II (1953/54), H. 1/2. — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1955). XI, 248 S. kart. 34,— DM. Es ist sehr erfreulich, daß nun der II. Band dieser internationalen, interkonfessionellen und referierenden Zeitschriftensschau erscheinen konnte. Er weist 1547 Nummern (Bücher, Aufsätze, Rezensionen usw.) auf und erweist sich so immer mehr als ein unentbehrliches Arbeitsinstrument für die Bibelwissenschaft. Unter dem Stichwort Qumran werden allein 116 Nummern genannt! Das Inhaltsverzeichnis ist gegenüber dem I. Band besser durchgegliedert, so daß es ein Sachregister fast ersetzt. Wünschenswert wäre natürlich noch ein Verzeichnis all jener Schriftstellen, die in Monographien oder Aufsätzen eine eigene Behandlung erfahren haben. — Hoffentlich findet das Werk die notwendige finanzielle Unterstützung, die bisher leider ausbleiben ist. Hier müßte unbedingt die Deutsche Forschungsgemeinschaft einspringen. Mußner

Heilige Schrift und Seelsorge. Wiener Seelsorgertagung vom 27.—30. Dezember 1954. Hrsg. von Karl Rudolf. — Wien: Seelsorger-Verlag im Verl. Herder 1955. 192 S. kart. 6,80 DM.

Es handelt sich hier um die Referate, die auf der Weihnachtsseelsorgertagung in Wien 1954 gehalten worden sind. Sie haben bei den Teilnehmern solchen Anklang gefunden, daß der Wunsch nach Drucklegung mehr als sonst laut wurde. Diese soll einen doppelten Zweck erreichen: Einmal den Teilnehmern selbst Gelegenheit zu geben, das Gehörte nochmals durcharbeiten, dann aber auch andere, die nicht teilnehmen konnten, mit den Referaten bekanntzumachen. Die Themen waren: Die Bibel im Wandel der Zeiten (Pfarrer Hesse, Wien); Die Bibel als Buch der Kirche (Prof. Fries, Tübingen); Der heutige Stand der Einleitung in das AT (Prof. Gabriel, Wien); Die Botschaft des AT (Dozent Kornfeld, Wien); Der heutige Stand der Einleitung in das NT (Prof. Stöger, St. Pölten); Die Botschaft des NT (Prof. Schnackenburg, Bamberg); Die Bibel als Lebensbuch des Priesters (Spir. Mayr, Linz); Die Bibel als Werkbuch des Priesters (P. Schildenberger, Beuron); Die Bibel im Kult und in der Seelsorge (Pfarrer Hesse, Wien); Die Bibel bei Kindern und Jugend (Pfarrer Gmeiner, Schwarzenberg). — Wir möchten das Buch unserem Seelsorgerklerus warm empfehlen; es orientiert, wie der Überblick über die verhandelten Themen zeigt, rasch und gut über den heutigen Stand der Bibelwissenschaft und bietet gleichzeitig vorzügliche Anregungen für die Praxis. Mußner

Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes. Übers. von Paul Rießler und Rupert Storr. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1954). Getr. Pag. Ln. 24,50 DM.

Die Ein-Band-Ausgabe der „Rießler-Storr-Bibel“ liegt nun im 53.—62. Tausend vor. Die Übersetzung des AT von Rießler, dieses Meisters der Sprache, ist sehr flüssig, wenn auch manchmal etwas „dichterisch“. R. hat sich selbst und der wissenschaftlichen Welt über seine Übersetzungstechnik Rechenschaft gegeben (vgl. sein nachgelassenes Buch: Erklärung von Textschwierigkeiten des AT, Mainz 1939). Neben der Übersetzung sind „Erläuterungen und Auswertungen“, dazu für das NT „Winkel zur Auswertung“ in Form eines ausführlichen Sachregisters mitgegeben, ferner ein Nachweis über Gewichte, Maße und Münzen, biblische Zeit- und Bildtafeln, schließlich noch zwei Palästina-Karten. — Diese hervorragend ausgestattete Übersetzung der Heiligen Schrift ist besonders für Geschenkzwecke bestens geeignet. Mußner

Bamm, Peter: Frühe Stätten der Christenheit. 2. Aufl. — München: Kösel-Verlag (1955). Lwd. 14,80 DM.

Der durch sein Buch „Die unsichtbare Flagge“ weithin bekannte Schriftsteller und Arzt Dr. E. M. R. Bamm, der sich das Pseudonym Peter Bamm beilegt, überreicht uns in diesem Werk die reife Frucht zweier Orientreisen. Mit der ihm eigenen Sprachbegabung schildert er anschaulich und lebendig die Stätten, an denen Gott uns die Offenbarung des AT und NT schenkte und von denen aus das junge Christentum seinen Siegeszug durch die Welt antrat. Gespannt folgt man dem Verfasser auf seinem Wege von Athen durch Kleinasien über den Libanon nach den geheiligten Orten in Palästina bis hin zum Sinai mit dem brennenden Dornbusch, der Stelle, die Gott selber für heilig erklärt hat. Man ist



erstaunt und erfreut zugleich, miterleben zu dürfen, wie in ihrem modernen Aussehen die traditionsreiche Vergangenheit jener Brennpunkte der Offenbarung zu neuem Leben erwacht. Mit sicherer Kenntnis der Bibel und der Archäologie versteht es B., für jede uns so teure Stätte die geschichtliche Perspektive zu eröffnen, die von der Jetztzeit hinüberreicht zu der Sternenstunde der göttlichen Offenbarung, die ihr Antlitz neu gestaltet hat und für sie eine geschichtliche Entwicklung anbahnt, deren Spuren bis heute noch wirksam und vernehmbar sind. Abhold jeder Künstelei der Sprache schreibt B. leicht verständlich und in einladender Weise; er wendet sich an ein weiteres Publikum. Zudem ist seine tiefe Gläubigkeit vor der Offenbarung recht dazu angetan, seinen Ausführungen eine große Zahl von Lesern zu gewinnen, ihre Kenntnis der heiligen Orte zu bereichern und ihre Liebe zu ihnen zu vertiefen.

H. Groß

## DOGMATIK

Haubst, Rudolf: Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck, aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, hrsg. von A. M. Landgraf, Bd. XXXVIII, H. 1. Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. XII, 143 S. kart. 9,80 DM.

In einer Zeit großen Priestermangels wurde es dem Verfasser von unserem Trierer Bistumsoberen in dankenswerter Großzügigkeit ermöglicht, zwei Jahre hindurch in Rom ein Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft auszunutzen. Als erste Frucht seiner überaus fleißigen Studien legt H. uns dieses Buch vor. Im ersten Teil eröffnet er, was in und über Nikolaus von Kues in der Vatikanischen Bibliothek von ihm gefunden worden ist. Der zweite Teil befaßt sich mit den Schriften des Heidelberger Professors Johannes Wenck, der ein kirchenpolitischer und literarischer Gegner des Kusanus war. Wencks Schriften sind mit der Kurpfälzischen Bibliothek in die Vaticana gekommen. Mehrfach war H. auf Schriftvergleiche angewiesen, um die Autorschaft gewisser Traktate zu bestimmen. Er ist sich dabei klar gewesen, daß nur eingehendste Beobachtung zu sicheren Urteilen führt. Der dritte Teil gibt auf der gewonnenen handschriftlichen Grundlage ein treffendes Bild der Einstellung und der Motive Wencks in seinem Kampfe gegen den Kusanus. Einige Urteile von Vansteenberghe und Gerhard Ritter konnten dabei berichtigt werden. Die gut gelungene Darstellung wird jedem, der an der Geistesgeschichte des Mittelalters und insbesondere an unserem großen Landsmann Nikolaus von Kues interessiert ist, reichen Gewinn bieten.

Ignaz Backes

Roth, Herbert S.J.: Also glaube ich. Theologie für Laien. — Freiburg i. B.: Verlag Herder 1955, 341 S. Ln. 12,80 DM.

In dieser Laiendogmatik liest man zuerst Ausführungen über den Zugang zu Gott durch die Offenbarung und im Glauben. Es folgen Darlegungen der katholischen Lehren von Gott und seiner Schöpfung, vom Erlöser und der Erlösung, vom Wesen und den Aufgaben der Kirche, von der Gnade und des Menschen Mitwirkung. Wie üblich bildet die Eschatologie den Abschluß. Für eine Neuauflage sind einige Wünsche anzumelden. Sie betreffen das Verhältnis der Modernen zu den Nichtchristen, den Umfang der Macht des Menschen Jesus, den geschehenen Vollzug der Sühne Christi, den Abstieg Christi in die Hölle, das Verhältnis des Bischofsamtes zum Apostelamt, der 10 Gebote zum natürlichen Sittengesetz. Auch dürfen die Sakramente mehr als Kulthandlungen gewürdigt werden. Vor allem möge der Titel den Unterschied von Glaubenslehre und Theologie mehr herausstellen. Diese Wünsche seien nur hervorgehoben, weil das Buch eine vorzügliche Leistung ist, gute Kenntnis der Heiligen Schrift verrät und die Frucht ausgiebiger und tiefer Meditationen ist. Daher verdient es, nicht nur Laien, sondern auch Priestern empfohlen zu werden.

Ignaz Backes

Premm, Matthias: Katholische Glaubenskunde. Bd. 3, T. 2. Buße, Krankenölung, Priesterweihe, Ehe. — Wien: Herder 1955, XV-415 S. Ln. 26,- DM.

Dem zuletzt erschienenen Bande kann man dieselbe Empfehlung geben wie den früheren: Klarheit, reiche Verwertung der Heiligen Schrift, Kenntnis der Dogmengeschichte, Maß in der Polemik und Lebensnähe sind anzuerkennen. Auch wo man anderer Meinung als Premm ist, wird man ihn gerne zu Rate ziehen.

Ignaz Backes

Mengis, Raphael: Der Hellschmerz Gottes. — Luzern: Verlag Räber u. Cie. 1955, 50 S. kart.

M. hat nach Veröffentlichung der unserer Zeitschrift nicht zugegangenen Schrift „De voluntate dei salvifica“ in der „schweizerischen Kirchenzeitung“ mehrere Artikel über den Hellschmerz Gottes geschrieben. Diese sind in der vorliegenden Broschüre erweitert worden. Es fragt sich, ob die Leserschaft der Kirchenzeitung wirklich genügend Klarheit in diesen Ausführungen erhält.

Ignaz Backes



# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.)

## PHILOSOPHIE

- Antweiler, Anton: Das Problem der Willensfreiheit. — Freiburg: Herder 1955. 201 S. (Elchstätter Studien), kart. 10,20 DM.
- Noë, François, de la: Der Mensch in der Versuchung. Übers. v. F. Kollmann. — Zürich-Paderborn: Becket Verlag/Verlag Schöningh 1955. Lwd. 215 S. 10,50 DM.
- Wust, Peter: Briefe an Freunde. Hrsg. v. W. Verneke. — Münster: Verlag Regensburg (1955). 136 S., 1 Abb., geb. 3,20 DM.

## PATROLOGIE UND KIRCHENGESCHICHTE

- Ammann, A. M., S. J.: Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen. H. 1: Die ostsl. Kirche i. jurisdiktionellen Verband d. byz. Großkirche. — Würzburg: Augustinus-Verl. (1955). 288 S., brosch. 19,50 DM.
- Andresen, Carl: Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. Arbeiten zur Kirchengeschichte, 30. — Berlin: Verlag W. d. Gruyter 1955. V, 414 S. br. 32,— DM.
- Arseniew, Nikolaus v.: Die Verklärung der Welt und des Lebens im Ästhetischen und religiösen Erlebnis. — Gütersloh: Bertelsmann-Verlag 1955. 260 S. Lwd. 12,— DM.
- Auer, Albert OSB.: Reformation aus dem Ewigen: Augustinus — Franz v. Assisi — Bonaventura — Luther. Reihe Wort und Antwort, Bd. 13. — Salzburg: Verlag O. Müller (1955). 191 S. Lwd. 9,— DM.
- Augustinus, Aurelius: Die Auslegungen der Psalmen. Christus und sein mystischer Leib. Ausg. u. übertr. v. H. Weber. — Paderborn: Verl. Schöningh MCMLV. XII, 275 S. br. 9,50 DM; geb. 12,— DM.
- Bierbaum, Max: Nicht Lob nicht Furcht. Das Leben d. Kardinals v. Galen nach unveröff. Briefen und Dokumenten. — Münster: Verlag Regensburg (o. J.). 221 S. Lwd. 9,80 DM.
- Chautaur, J. B.: St. Bernhards Söhne. Dt. Übers. v. Joh. Scherer. — Limburg: Steffen 1953. 89 S. Ln. 3,80 DM.
- Cristiani: Calvin tel qu'il fut. (Textes pour l'Histoire sacrée choisis et présentés par D. Rops.) — Paris: Librairie Arthème Fayard (1955). 252 S. brosch. 600 frs.
- Doblhofer, Ernst: Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren. Byzantinische Geschichtsschreiber, hrsg. v. Endre v. Ivánka, Bd. IV. — Graz-Wien-Köln: Verlag Styria (1955). 223 S. 2 Karten, brosch. 6,50 sfr.
- Eller, Karl: Aufstieg zum Licht. Bilder aus der Ostkirche. — Gütersloh: Rufer Verlag 1955. Lwd. 48 S. 8,50 DM.
- Fischer, Rainald: Die Gründung der Schweizer Kapuzinerprovinz 1581—1589. Ein Beitrag z. Gesch. d. Kathol. Reform. — Freiburg, Schw.: Paulus-Druckerei 1955. (Phil. Diss. Freiburg, Schw.) XXVI, 336 S. brosch. 13,50 sfr.
- Franzen, August: Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert. Ein Beitrag z. Problem d. Konfessionsbildung i. Reformationszeitalter. Leben u. Kämpfen i. Zeitalter d. Glaubensspaltung. — Vereinsschr. d. Gesellsch. z. Herausg. d. Corpus Cath., 13. — Münster: Aschendorff (1955). 82 S. kart. 4,50 DM.
- Hunger, Herbert: Die Normannen in Thessalonike. Byzantinische Geschichtsschreiber, hrsg. v. Endre Ivánka, Bd. III. — Graz-Wien-Köln: Styria Verlag (1955). 163 S. brosch. 6,— sfr.
- Kastner, Karl: Lateinschlüssel zum römischen Brevier. — Limburg: Steffen 1955. 86 S. Ln. 4,80 DM.
- Kleineidam, Erich: Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard v. Clairvaux. Erfurter Theologische Schriften, hrsg. v. Kleineidam-Schürmann, 1. — Leipzig: St.-Benno-Verlag (1955), kart. 66 S.
- Vasale, Oskar: Abt Theodul Schlegel von Chur und seine Zeit 1515—1529. Kritische Studien über Religion und Politik in der Zeit der Reformation. Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengeschichte, Beih. 13. — Freiburg: Universitätsverlag 1954. XVI, 375 S. brosch. 13,50 sfr.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Bamm, Peter: Frühe Stätten der Christenheit. — 2. Aufl. München: Kösel-Verlag (1955). Lwd. 14,80 DM.
- La Bible et l'Orient. Travaux du Ier congrès d'archéologie et d'Orientalisme Bibliques. Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, No. 34. — Paris: Presses Universitaires de France 1955, brosch. 145 S. 500 frs.
- Cazelles H., Moïse. L'Homme de l'alliance. — Paris, Tournai: Desclée et Cie. 1955, brosch. 405 S.
- Schubert, Kurt: Die Religion des nachbiblischen Judentums. — Freiburg-Wien: Herder Verlag. 1955. VIII, 244 S. Lwd. 14,80 DM.
- Stöger, Alois: Brot des Lebens. Die Eucharistie nach dem Neuen Testament. Schriftenreihe „Lebendiges Wort“, H. 5. — München: Verlag J. Pfeiffer, 1955. 227 S. kart. 3,80 DM; Gzln. 5,80 DM.

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE UND DOGMATIK

- Haubst, Rudolf: Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck, aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek. Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters, hrsg. v. A. M. Landgraf, Bd. XXXVIII, H. 1. — Münster i. W.: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, XII, 143 S. kart. 9,80 DM.
- Koksa, Georg: Die Lehre der Scholastiker des XVI. und XVII. Jahrhunderts von der Gnade und dem Verdienst der alttestamentlichen Gerechten. — Roma: Orbis Catholicus — Herder MCMLV. XVI, 278 S. br.
- Roth, Herbert S. J.: Also glaube ich. Theologie für Laien. — Freiburg: Herder 1955. 341 S. Ln. 12,80 DM.
- Söhnngen, Gottlieb: Philosophische Einübung in die Theologie. Erkennen — Wissen — Glauben. — Freiburg/München: Verlag K. Alber 1955. Lwd. XIV, 141 S. 7,80 DM.

## MORAL- UND PASTORALTHEOLOGIE

- Arnold, Franz Xaver: Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft. Beiträge zur Theologie der Verkündigung, der Pfarrei und des Laientums. — Düsseldorf: Patmos-Verlag (1955). 141 S. Lwd. 7,80 DM.
- Baumeister, Walter - Smets, Rudolf: Das Lebensrecht der Ungeborenen. Die Schwangerschaftsunterbrechung im Lichte der Medizin, des Rechts und des christlichen Sittengesetzes. — Mainz: Rheingold-Verlag 1955. Als Manuskript gedruckt. VII, 136 S. kart. 6,50 DM.
- Philips, Gérard: Der Laie in der Kirche. Eine Theologie des Laienstandes für weitere Kreise. In deutsch. Übertr. m. Erg. hrsg. v. Häring-Schurr. Reihe Wort und Antwort, Bd. 14. — Salzburg: Verlag O. Müller (1955). 375 S. Lwd. 12,— DM.
- Schöllgen, Werner: Aktuelle Moralprobleme. — Düsseldorf: Patmos Verlag (1955). 473 S. Gzln. 18,— DM.
- Tappe, Friedrich, S. J.: Soziologie der japanischen Familie. Grundanschauungen, Ethik und Recht des japanischen Familiensystems. Schriften d. Inst. f. Christl. Sozialw. a. d. Westf. Wilh.-Univers. Münster, hrsg. v. Höffner, Bd. 2. — Münster: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung (1955). 154 S. kart. 9,50 DM; Ln. 11,50 DM.

## LITURGIK - HOMILETIK - KATECHETIK

- Bopp, Linus: Mariä Heimsuchung. Ein marianisches Sondermysterium in Wort- und Lesehomilien. — Limburg: Steffen 1954. 180 S. kart. 5,80 DM; Ln. 7,80 DM.
- Fattinger, Rudolf: Liturgisch-praktische Requisitenkunde. — Freiburg: Herder (1955). Lwd. XIII, 284 S. 15,80 DM.
- Goffine, Leonhard: Christkatholische Handpostille. Neu bearb. v. Gilbert Wellstein OCist. — Limburg: Steffen 1955. 464 S. Ln. 4,50 DM.
- Handbuch zum Katholischen Katechismus. Band I, 1 Von Gott und unserer Erlösung. Hrsg. v. Tilmann, Schreibmayr. 2. Aufl. — Freiburg: Herder 1955. 228 S. kart. 9,20 DM; f. Mitgl. d. Deutsch. Katechetenvereins 7,80 DM.
- Kretschmer: Andacht zu Ehren des Johannes des Täufers. — Limburg: Steffen 1954. 26 S. kart. 0,80 DM.
- Löhr, Amilliana: Abend und Morgen ein Tag. Die Hymnen der Herrentage und Wochentage im Stundengebet. — Regensburg: Verlag Pustet (o. J.). 710 S. Lwd. 17,50 DM.

## Hinweis

Auf den diesem Heft beiliegenden Prospekt des Buches „Ist 1 Kor 3, 10–15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?“ von Dr. J. Gnlika (Michael-Triltsch-Verlag, Düsseldorf) weisen wir hin.

JOSEF FUCHS S. J.

**Lex Naturae**

Zur Theologie des Naturrechts

189 Seiten, Leinenband 10,50 DM

Der Autor — seit 1954 Professor für Moralthologie an der Päpstlichen Universität „Gregoriana“ in Rom — greift in die lebhaft diskutierte Diskussion um die Begriffe Naturrecht und natürliches Sittengesetz ein. Er geht von der Erkenntnis aus, daß die Problematik auf evangelischer und katholischer Seite vor allem theologisch begründet ist, und läßt sich deshalb vom kirchlichen Lehramt und von der Heiligen Schrift sagen, was Naturrecht ist und daß es in der jetzigen Heilsordnung gilt. Der Naturbegriff und seine Bedeutung für die sittlich-rechtliche Ordnung des Menschen wird dargelegt. Dabei wird deutlich, daß sich das absolute Naturgesetz als unantastbar und allezeit wirksam erweist. Das Buch ist in der Absicht geschrieben, manche Mißverständnisse der evangelischen und katholischen Naturrechtslehre zu beseitigen und ein fruchtbares Gespräch zwischen den Theologen, Juristen, Volkswirtschaftlern und Politikern beider Konfessionen zu ermöglichen.

**Methodisches Hilfsbuch**für den gesamten katholischen  
Religionsunterricht

in den ersten zwei Jahren der Volksschule

5. Auflage, neu bearbeitet von

HEINRICH FASSBINDER, MARTIN PICK UND

PETER RAUSCH

270 Seiten, Leinenband 10,50 DM

Das Werk bringt den ersten, stark erweiterten Teil des altbewährten Fassbinderschen Methodischen Handbuchs zur Kleinen Schulbibel von Ecker, dessen zweiter Teil in Kürze ebenfalls neu aufgelegt wird. Vom nächsten Erfahrungsbereich des Kindes ausgehend, erfaßt die Unterweisung — die neuen Fuldaer Richtlinien berücksichtigend — die verschiedenen kindlichen Lebenskreise und vermittelt grundlegende religiöse Erkenntnis, um dann allmählich die biblische Geschichte zum Ausgangspunkt der Belehrung zu machen. Das Werk schließt sich an die Lektionen der Kleinen Schulbibel von Ecker an, ist aber für den Benutzer jeder anderen Schulbibel gleich wertvoll, da es dem Lehrer grundsätzlich volle methodische Freiheit bei der Grundlegung des gesamten späteren Religionsunterrichts beläßt. Die Fülle erprobter Lehrweisheit und praktischer Winke wird neben dem Lehrer auch den Eltern viele Anregungen und neue Gesichtspunkte vermitteln.

Durch jede Buchhandlung zu beziehen!

**PATMOS-VERLAG DUSSELDORF**

Eine bedeutsame Neuerscheinung!

## *Fürstenberg, Fürstin Gallitzin und ihr Kreis*

Quellen und Forschungen, zusammengestellt von Erich Trunz

Bekanntlich ist der „Kreis von Münster“ für die deutsche Geistesgeschichte bedeutsam durch seine Überwindung der Aufklärung und die neue Entfaltung religiösen und kirchlichen Lebens. Franz von Fürstenberg und Fürstin Gallitzin, die führenden Gestalten des Kreises, haben eine Fülle von Handschriften hinterlassen, die literarhistorisch noch nicht ausgewertet sind. Ein Kreis von Wissenschaftlern berichtet nun in dem vorliegenden Band über dieses reichhaltige Material und bringt Stücke daraus zum Abdruck. Der Geist des Kreises und die Beziehungen zu Goethe, Hamann, Hemsterhuis, Klopstock kommen zur Sprache. Ein Anhang zeitgenössischer Gemälde, Schattenrisse und Skulpturen lässt die Gestalten des Kreises auch im Bilde lebendig werden.

IV und 108 Seiten, 16 Kunstdrucktafeln, kart. DM 8,-, in Ganzleinen gebunden. DM 9,80



Bezug durch jede Buchhandlung

**VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER/WESTF.**

*„... die schönsten Bildwerke des hohen Mittelalters in Deutschland“*

Alfred Stange — Albert Fries

## **IDEE UND GESTALT DES NAUMBURGER WESTCHORES**

112 Seiten, 4 Abbildungen und 8 Kunstdrucktafeln,

kart., Schutzumschlag 9,- DM

**Aus dem Inhalt:** Bisherige Deutungen - Stiftergräber und Stifterbilder - Verfehlte Deutungen - Biographie Dietrichs II. - Die geistige Persönlichkeit Dietrichs - Urkunde von 1249 - Urkunde und Standbilder - Der Chor als Darstellung der *Communio Sanctorum* - Betonung der Fürsorge für die Verstorbenen - Naumburger Lösung nur in Deutschland möglich - Ausdruck Bernhardinischer Frömmigkeit.

**Zu beziehen durch den Buchhandel**

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

# Die Feier der Heiligen Woche

## EIN WERKBUCH

Herausgegeben vom Liturgischen Institut zu Trier

durch Balthasar Fischer und Johannes Wagner

ca. 180 Seiten, kartoniert ca. 5,— DM

### Aus dem Inhalt des neuen Werkbuches u. a.:

Ausführlicher Kommentar des neuen Ordo (von Johannes Wagner), der — ähnlich wie der bisherige Kommentar zur Osternachtfeier — von Balthasar Fischer mit historischen Anmerkungen versehen ist.

Einführung in die Gedankenwelt der Heiligen Woche (Theodor Schnitzler).

Die Reform der Liturgie der Heiligen Woche, ihre Bedeutung und ihr pastoraler Charakter (von P. Ferdinando Antonelli, Generalrelator bei der Ritenkongregation in Rom).

Der Text des Dekretes vom 16. November 1955 und der gleichzeitigen Instructio der Ritenkongregation (beides in deutscher Übersetzung).

Die Feier unserer Erlösung, Einführung für das Volk zur Vorbereitung auf die Heilige Woche (Balthasar Fischer).

Ausgearbeitete Beispiele homiletisch-katechetischer Behandlung der neugestalteten Heiligen Woche:

Sieben Einführungen für das Volk (von Balthasar Fischer).

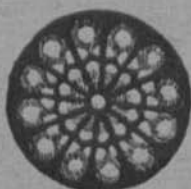
Drei Ansprachen für die Gottesdienste am Palmsonntag, Gründonnerstag und Karfreitag.

Praktische Kommentare und Handreichungen.

PAULINUS - VERLAG TRIER



**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI  
TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 2938

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier - Hauptmarkt**

Fernruf 4492

Neuordnung der Karwochenliturgie  
**Ordo Hebdomadae Sanctae  
instauratus**

Gross-Quart Kunstlederband	
mit Rotschnitt . . . . .	22.-
mit Goldschnitt . . . . .	27.-
kleine latein. Ausgabe	
18°-Format . . . . .	3.50
Die Liturgie der Karwoche	4.80
latein. und deutsch mit Stundengebet	
ohne Stundengebet . . . . .	1.50
deutsche Volksausgabe . . . . .	-50

Die Feyer der Heiligen Woche	
Ein Werkheft. Herausgegeben vom	
Liturg. Institut, Trier . . . . .	5.80

Ansichtsendungen stehen jederzeit  
zur Verfügung

Ein neues Betrachtungsbuch!

## **Gottverbunden durch das Kirchenjahr**

Von Anton Höß S. J.

2. erweiterte Auflage

**1. Band: Erster Adventssonntag bis Dreifaltigkeitsfest**

XV und 1050 = 1065 Seiten, Dünndruckpapier, biegsamer  
Ganzleinenband, 25,80 DM

Nach dem Krieg ist wiederholt dringend der Wunsch nach einem neuen Betrachtungsbuch im Anschluß an die Liturgie und entsprechend dem neuen Stand der Exegese geäußert worden. Mit dem Betrachtungsbuch „Gottverbunden durch das Kirchenjahr“, von dem der 1. Band jetzt vorliegt, ist dieser Wunsch erfüllt. Verfasser ist P. Anton Höß S. J., der bekannte asketische Schriftsteller und Vizepostulator. Das Buch bietet Priestern, Ordensleuten und interessierten Laien Gedanken über die Liturgie des Kirchenjahres, die Sonn- und Festtage, die Feste des Herrn, die Feste Mariens und vieler Heiligen, und über das Leben Jesu.

Verlangen Sie bitte den Sonderprospekt

Zu beziehen durch den Buchhandel

**PAULINUS - VERLAG TRIER**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

65. JAHRGANG  
PÄSTOR BONUS

---

## inhalt

---

### AUFSÄTZE

- Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus. Die Neugestaltung der  
„Heiligen Woche“ und ihre Grundtendenzen / Balthasar Fischer . . . 65  
Individuum und Gemeinschaft im Lichte der Völkerkunde /  
Richard Mohr . . . . . 73  
Ein neuer, mehrschichtiger Kirchenbegriff / Johannes Beumer . . . 93

### KLEINERE BEITRÄGE

- Zur Entstehung und Ausgestaltung der Pfarrorganisation im Bistum  
Trier / Ferdinand Pauly . . . . . 103  
Die Kontroverse über den Kirchenbegriff / Gottfried Hoffmann . . . 109  
Der Begriff Meritum in der liturgischen Sprache / Peters . . . . . 114  
Der Einfluß der Konfessionen auf die Bevölkerungs- und Sozial-  
geographie des Hunsrücks / Albert Heintz . . . . . 116

### BESPRECHUNGEN . . . . . 118

### INGESANDTE SCHRIFTEN

---

1956 - Heft 2

---

PAULINUS · VERLAG · TRIER

*„... die schönsten Bildwerke des hohen Mittelalters in Deutschland“*

Alfred Stange — Albert Fries

## IDEE UND GESTALT DES NAUMBURGER WESTCHORES

112 Seiten, 4 Abbildungen und 8 Kunstdrucktafeln,

kart., Schutzumschlag 9,- DM

Aus dem Inhalt: *Bisherige Deutungen - Stiftergräber und Stifterbilder - Verfehlte Deutungen - Biographie Dietrichs II. - Die geistige Persönlichkeit Dietrichs - Urkunde von 1249 - Urkunde und Standbilder - Der Chor als Darstellung der Communio Sanctorum - Betonung der Fürsorge für die Verstorbenen - Naumburger Lösung nur in Deutschland möglich - Ausdruck Bernhardinischer Frömmigkeit.*

Zu beziehen durch den Buchhandel

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

## *Loewenberg'sche Buchhandlung*

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Alttestamentliche Einleitung und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Müssner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleiter: Prof. Dr. Linus Hofmann und Prof. Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,- DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65, Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

# Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus

Die Neugestaltung der „Heiligen Woche“ und ihre Grundtendenzen  
Von Professor Dr. Balthasar Fischer, Trier

Wer noch vor zehn Jahren prophezeit hätte, in naher Zukunft werde ein Stück — und zwar das Herzstück — des *Proprium de tempore* im *Missale Romanum* außer Kraft gesetzt und durch einen *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus* ersetzt werden, hätte sicher allenthalben ungläubiges Lächeln zur Antwort erhalten. Noch 1944 hatte Theodor Klauser in seinem meisterhaften Abriß der abendländischen Liturgiegeschichte unter allgemeiner Zustimmung die letzte vom Tridentinum bis in die Gegenwart reichende Phase als „die Epoche des Stillstands oder der Rubrizistik“<sup>1</sup> bezeichnet. Niemand ahnte, wie rasch diese Epoche vorüber sein sollte.

## I. Warum überhaupt Neugestaltungen in der Liturgie?

Mancher nachdenkliche Beobachter dieses plötzlichen „Phasenwechsels“, der mit dem Dekret vom 9. Februar 1951 über die (vorerst fakultative) Wiederherstellung der Osternachtfeier einsetzte und der nun durch das allgemein verpflichtende, die ganze Karwoche miteinbeziehende Dekret *Maxima redemptionis nostrae mysteria* vom 16. November 1955<sup>2</sup> einen ersten<sup>3</sup> Abschluß gefunden hat, wird sich mit einiger Besorgnis gefragt haben, warum man nun auch in den geheiligten und bisher unantastbaren Bereich des Gottesdienstes die Unruhe der „Neuerungen“ eindringen lasse. Wer so fragt, dem kann man nur raten, das genannte Schriftchen von Klauser ganz zu lesen; dann wird er erkennen, daß die absolute Unveränderlichkeit, wie sie sich in der Liturgie seit dem Tridentinum (in verständlichem Gegenstoß gegen die allzu bunte Vielfalt mittelalterlichen Gottesdienstwesens) durchgesetzt hatte, auf dem Hintergrunde der Gesamtgeschichte der Liturgie ein ungewöhnlicher und — ein ungesunder Zustand war, der nicht in alle Ewigkeit dauern konnte. Gewiß muß aller Gottesdienst der Kirche eine gewisse zeitenthobene Ruhe atmen; im Grunde will er ja nichts anderes als ein Stück Ewigkeit sein, das in den Wandel der Zeit eingesenkt ist. Aber wenn aus Ruhe unbewegliche Starre wird, taucht die Gefahr auf, daß eine Wesenseigenschaft der

<sup>1</sup> Th. Klauser, *Abendländische Liturgiegeschichte. Forschungsbericht und Besinnung*, Bonn 1944, 23.

<sup>2</sup> Der lateinische Text sowohl dieses Dekrets wie der von der Ritenkongregation beigegebenen *Instructio* ist mit deutscher Übersetzung abgedruckt in Heft 4 des Jg. 5 (1955) des Liturgischen Jahrbuchs.

<sup>3</sup> Die Tatsache, daß das Dekret von einer *Commissio instaurandae liturgiae* spricht, läßt eine Weiterführung der Reformen erhoffen.

Liturgie verwischt wird: ihre Lebendigkeit. Es muß immer deutlich bleiben, daß Liturgie die zentralste Lebensäußerung des ewig jungen Organismus der Kirche ist; nie darf der Eindruck entstehen, sie sei etwas „Museales“, das man in dunklen Kathedralen ehrfürchtig konserviert, während das wirkliche Leben der Menschen längst andere Wege gesucht hat.

Die ganze Gefährlichkeit des bisherigen Zustandes läßt sich an einem kleinen Beispiel gut beleuchten. Seit den ältesten Zeiten war es in der Kirche üblich, daß man im Bereich der jährlichen Feier der Erlösung, am Karfreitag und in der Osternacht, getreu der Mahnung des 1. Timotheusbriefes (2, 1—3) auch der weltlichen Obrigkeit fürbittend gedachte. Die betreffenden Gebetsformeln waren im Missale Pius V. im Sinne der Einstellung des Tridentinums zum Reichsgedanken<sup>3a</sup> auf das Heilige Römische Reich Deutscher Nation zugeschnitten. Als dieses im Jahre 1806 unterging, waren sie unbrauchbar geworden; aber noch im Jahre 1860<sup>4</sup> konnte man sich nicht entschließen, sie den gewandelten politischen Verhältnissen anzupassen; lieber nahm man die bedenkliche Verkürzung in Kauf, daß nun eben am Karfreitag und Karsamstag nicht mehr für die politische Autorität gebetet werden konnte, weil keine entsprechende Formel bereitstand. Erst zu Ostern 1956 — genau 150 Jahre nach dem Untergang des Römischen Reiches — wird wieder auf dem ganzen Erdkreis gebetet werden, daß Gott Herz und Sinn der Regierenden leite *ad nostram perpetuam pacem*, auf daß sie *de terrena operositate* zum himmlischen Vaterlande gelangen *cum omni populo tuo*.

Unwillkürlich wird man fragen, was die päpstliche Liturgie-Autorität (die kraft can. 1257 hier allein zuständig ist<sup>5</sup>) dazu bewogen haben mag, gerade in unseren Tagen so entschieden mit dem Lösen dieser Starre zu beginnen. Die Antwort wird ohne Zweifel lauten müssen: Seelsorgliche Überlegungen. Seit den beiden Weltkriegen kann die Kirche auf weiteste Strecken nicht mehr mit dem kindlich-gläubigen Menschentyp von einst rechnen, der — von der religiösen Atmosphäre seiner Umgebung getragen — den Gottesdienst verehrungsvoll (und stumm zuschauend) als ein Heiliges hinnahm, bei dem man nach keinem Warum fragt. Der Mensch dieser Weltstunde ist im allgemeinen nicht mehr von einer religiös bestimmten Atmosphäre seiner Umwelt getragen; er ist statt dessen täglich und stündlich dem ungeheuren Sog einer materialistischen Gegenreligion ausgesetzt; darüber hinaus ist er — in all dem Wandel und

<sup>3a</sup> Vgl. L. Biehl, Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich, Paderborn 1937, 91 f.

<sup>4</sup> Vgl. Biehl a. a. O. 92. Weder die Entfernung der betr. Gebetsformeln noch die Anbringung eines Vermerkes über ihre Auslassung wurden von der Ritenkongregation gestattet; vgl. d. 3103, *Dubium III*.

<sup>5</sup> Vgl. Enzyklika *Mediator Dei* Nr. 57.



Wirbel, den er erlebt hat — sehr selbständig geworden und — inmitten eines Überangebots wirklicher oder angeblicher Kulturgüter — sehr hellhörig und sehr kritisch. Wenn die Kirche ihn nicht verlieren will, muß sie ihm einen lebendigen Gottesdienst bieten, der kühn abwirft, was Mißwuchs ist oder was in langen Jahrhunderten unverständlich wurde<sup>6</sup>. Wenn das Hochziel, das Papst Pius XII. bald nach dem zweiten Weltkrieg in der Enzyklika *Mediator Dei* mit den Worten aufgestellt hat: *Pernecesse est Christianos Liturgiae vitam vivere*<sup>7</sup> verwirklicht werden sollte, dann mußte die Liturgie selbst ein Stück Weges entgegenkommen.

Dabei darf man nicht vergessen, daß wir dieses Entgegenkommen wohl kaum erleben würden, wenn ihm nicht die stille, unermüdliche liturgiewissenschaftliche Forschungsarbeit von mehr als zwei Jahrhunderten den Weg geebnet hätte. Solange man fürchten mußte, hinter der Elevation in der *Missa praesanctificationum* am Karfreitag verberge sich ein mystischer, nur noch nicht gesichteter Sinn, konnte man sie nicht aufgeben. Wenn man heute mit wissenschaftlicher Sicherheit weiß, daß sie aus mittelalterlicher Verständnislosigkeit für die Eigenart eines selbständigen Kommunionritus geboren ist<sup>8</sup>, kann man sie getrost fallen lassen. Es ist in diesem Zusammenhang sicher nicht zufällig, daß die Historische Sektion der Ritenkongregation bei der Vorbereitung des neuen Ordo eine so entscheidende Rolle gespielt hat<sup>9</sup>; eine weitschauende Entscheidung Papst Pius' XI., der im Jahre 1930 der Ritenkongregation diese Sektion angliederte, beginnt nun auch in diesem besonderen Sinne Früchte zu tragen.

## II. Warum Neugestaltung im Zentrum der Jahresfeier?

Selbst wer es freudig begrüßt, daß jahrhundertelange Starre der gottesdienstlichen Formen sich endlich zu lösen beginnt, mag trotzdem betroffen gewesen sein, als er feststellte, an welchem Ort die Reform-

<sup>6</sup> So ist das verkümmerte Descensus-Spiel beim Wiedereintritt der Palmprozession in die Kirche — *Subdiaconus hastili Crucis percutit portam* — mit Recht gefallen.

<sup>7</sup> Enzyklika *Mediator Dei* Nr. 187.

<sup>8</sup> Vgl. M. Righetti, *Storia Liturgica* II (Milano 1946) 164.

<sup>9</sup> Sowohl von ihrem Generalrelator P. F. Antonelli OFM wie von ihrem Vizegeneralrelator P. Joseph Löw C. Ss. R. liegen bereits literarische Äußerungen zum neuen Ordo vor; die von A. trägt den Titel *Importanza e carattere pastorale della riforma liturgica della settimana santa* und ist abgedruckt in der gleichen Nummer des *Osservatore Romano* vom 27. 11. 55, in der Dekret und *Instructio* abgedruckt waren. (Vgl. die deutsche Übersetzung in dem o. Anm. 2 zitierten Heft des Liturgischen Jahrbuchs.) P. Löw hat sich in einem Aufsatz der Linzer Theologisch-Praktischen Quartalschrift geäußert: Eine Großaufgabe der Seelsorge. Die Erneuerung der Karwochenliturgie durch Pius XII.: 104 (1956) 5–21 (abgedruckt in dem Anm. 11 genannten Werkbuch).

bemühung angesetzt hat. Mußte man gleich ins innerste Zentrum der Jahresfeier hineingreifen? Gibt es nicht geradezu ein Gesetz von der „Konstanz der Formen in liturgisch hochwertigen Zeiten“<sup>10</sup>?

Es müssen tatsächlich außergewöhnliche Gründe sein, vor denen ein so allgemeingültiges Gesetz seine Kraft verlieren konnte. Sie sind wiederum ohne Zweifel seelsorglicher Natur, und es ist ein tröstlicher Gedanke, daß Seelsorgsüberlegungen in der Kirche stärker sind als die Gesetzmäßigkeiten der gottesdienstlichen Überlieferung und alle mit ihnen gegebenen — und gewiß nicht leichtgenommenen — Bedenken.

Erstarrungserscheinungen sind seelsorglich um so bedenklicher, je zentraler der Bereich ist, in dem sie auftreten. Also mußte die Reform bei der jährlichen Feier unserer Erlösung, bei Ostern und bei der Heiligen Woche ansetzen, zumal wenn sich herausstellte, daß hier gleich mehrere unglückliche Entwicklungen am Werk gewesen waren. In ruhigen Zeiten mochte es hingehen, wenn sich die Frömmigkeit des christlichen Volkes von der verwickelten Kar- und Osterliturgie abwandte und in eine um Weihnachten als Zentrum kreisende Frömmigkeit flüchtete. In Zeiten, in denen das Ganze bedroht ist, muß die Feier der Heiligen Woche so einleuchtend sein, daß auch der letzte Teilnehmer spürt, wo das wirkliche Zentrum des heiligen Jahres und des christlichen Lebens liegt. Es ist ja kein Zufall, daß die Frömmigkeit der Frühkirche, die in ganz ähnlicher Bedrohung stand, eine durch und durch österliche Frömmigkeit war.

### III. Die Grundtendenzen des neuen Ordo

Wenn wir nun nach den Grundtendenzen des neuen Ordo fragen — die Einzelzüge sind inzwischen allgemein bekannt und sind bereits vielfach erörtert worden<sup>11</sup> — so springt uns als erste solche Grundtendenz die zur Zusammenschau des einen Pascha-Mysteriums in die Augen.

#### *Tendenz zur Zusammenschau*

Schon unser deutsches Wort „Karwoche“ verrät die sekundäre, mittelalterliche Vorstellung von einer düsteren „Klage-Woche“, der — gewissermaßen durch einen tiefen Graben getrennt — auf der anderen Seite die

<sup>10</sup> Vgl. A. Baumstark, Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit: Jahrb. f. Liturgiewiss. VII (1927) 1—23.

<sup>11</sup> Außer den in Anm. 9 genannten Beiträgen sind besonders zwei Aufsätze von Jos. A. Jungmann zu nennen: der eine in Wort und Wahrheit XI (1956) 1—4, der andere in der Anm. 2 zitierten Heft des Liturgischen Jahrbuches. Vgl. auch das im Paulinus-Verlag von J. Wagner und dem Verf. hrsg. Werkbuch „Feier der Heiligen Woche“, das reiche Anregungen für die Vorbereitung und Durchführung der neuen Feiern bietet.

der „drei Kartage“, gebildet aus Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag (wobei die am Karsamstag vorweggenommene Osternachtfeier für das Volksbewußtsein außer Betracht blieb), auf der anderen Seite die drei Ostertage, die bis heute durch den Rang eines *Duplex I. cl.* aus der Osteroktav herausgehoben sind. Das Ganze wird mehr oder weniger als ein „Passionsspiel“ angesehen, das anhebt mit der „Aufführung“ des Einzugs Jesu in Jerusalem am Palmsonntag, und in dem die dann folgenden „tragischen“ Akte dem Zuschauer noch nicht verraten, wie das Ganze einmal ausgehen wird.

Die Liturgie selber weiß von dem allem nichts. Nach ihrer Vorstellung ist diese wichtigste Woche des Kirchenjahres keine „Klage-Woche“, sondern eine „Hohe Woche“ (wie man sie einst in Jerusalem nannte) oder eine „Heilige Woche“ (wie der neue Ordo sie nennt); denn sie schließt nicht mit dem Tag der Grabesruhe: die Osternacht gehört zu ihr als krönender Abschluß. Sie kennt nur ein Triduum im Herzen des Kirchenjahres, und es reicht vom Karfreitag bis Ostern, das *sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, suscitati*<sup>12</sup>. In ihm feiert sie den siegreichen Durchgang ihres Herrn durch seinen Tod in seine Osterherrlichkeit, und nie vergißt sie, daß dieser Durchgang ein für allemal geschehen ist; nie kann sie nach der Weise eines Passionsspiels so tun, als ob unser Herr noch Schmerzen litte und am Kreuze hänge. So wird für die Liturgie die Nachahmung des Einzugs Jesu in Jerusalem in der Palmprozession des Palmsonntags zur vorweggenommenen Huldigung an den österlichen Sieger; so singt sie mitten im Dunkel des Karfreitags: *Propter lignum venit gaudium in universo mundo*.

Diese alte Zusammenschau des einen Pascha-Mysteriums hat der neue Ordo noch klarer als bisher herausgearbeitet. Beherrschend steht am Anfang der Woche, von allem Beiwerk<sup>13</sup> gereinigt, und durch das Rot der Gewänder<sup>14</sup> nun auch für das Auge als Siegesfeier gekennzeichnet, die Palmprozession. Krönend steht am Ende, noch im ausklingenden Karsamstag anhebend und in den Ostertag hinüberreichend, der Lichtjubil der Ostervigil. Dazwischen steht ein Karfreitag, über dem nicht mehr die falsche Düsternis liegt, die aus der sekundären mittelalterlichen Mitleidstrauer kommt. Bei allem Ernst der Bußtrauer um das Geheimnis der Bosheit, das immer noch in uns wirksam ist, wie es damals wirksam war, kann nun keiner mehr vergessen, daß der Herr stärker gewesen ist als alle Bosheit der Hölle und der Menschen, daß er im Tode den Tod überwand

<sup>12</sup> Augustinus, Ep. 55, 14 (CSEL 34, 195 Goldbacher).

<sup>13</sup> Das unglückliche Übergewicht, das die Segnung der Palmen durch Ausgestaltung zu einer *Missa sicca* erhalten hatten, ist durch Reduktion des Segensaktes auf eine einzige Segensoration beseitigt.

<sup>14</sup> Vgl. die bis in die Gegenwart erhalten gebliebene Verwendung der roten Farbe bei der trierischen Grablegungs- und Auferstehungsfeier.

und lebt und zur Rechten des Vaters sitzt; denn dieser zur Rechten des Vaters sitzende lebendige Herr will nun auch an seinem Todestag in der wiedereingeführten Karfreitagskommunion<sup>15</sup> Abendmahl mit uns halten.

Es ist vielleicht der wichtigste Dienst, den die Feier dem Christen von heute leisten kann, daß sie ihm die Augen wieder öffnet für die große Zusammenschau des einen Pascha-Mysteriums. Die Zeiten, in denen man es sich gewissermaßen leisten konnte, zu vereinzeln, vor einem Ausschnitt der Erlösungsmysterien liebevoll betrachtend innezuhalten und über ihm gleichsam alles andere zu vergessen, sind vorüber. Wenn das Ganze bedroht ist, muß man nicht nur wieder lernen, wo das Zentrum liegt, man muß innerhalb dieses Zentrums wieder zusammenschauen lernen, was im letzten zusammengehört. Und noch ein anderes gilt gewiß. Wo soviel wachsendes Karfreitagsdunkel ist, da muß man alles Christenleben wieder vom *Lumen Christi* der Osternacht her begreifen lernen.

### *Tendenz zur Echtheit*

Durch den ganzen neuen Ordo geht dann eine bemerkenswerte und wohlthuende Tendenz zur Echtheit. Sie spricht sich vor allem aus in der jetzt konsequent durchgeführten Rückkehr zur *hora competens*, zu den eigentlichen Stunden, zu denen man einst die heiligen Feiern dieser Hohen Woche beging. Endlich dürfen wir das Abendmahlsgedächtnis am Abend des Gründonnerstags und das Todesgedächtnis in der Todesstunde des Meisters, zur neunten Stunde des Karfreitags begehen. Endlich darf es keine katholische Kirche in der Welt mehr geben, in der das *Lumen Christi* nicht wieder in der Nacht zwischen Karsamstag und Ostersonntag erklingt.

Dem gleichen Drang zur Echtheit entspringt es, wenn der Zelebrant nun in der ganzen Heiligen Woche nicht mehr mitsprechen muß, was Lektor, Subdiakon und Diakon kraft ihres Amtes vortragen, sondern nach der gesunden Regel der Frühzeit mit allen anderen hinhören darf auf das Wort Gottes, das da verkündet wird<sup>16</sup>.

Nach dem *Flectamus genua* wird nun auch am Karfreitag echte Gebetsstille entstehen, während derer das ungeformte Herzensgebet des Volkes für das angegebene Anliegen zum Herrn emporsteigen kann, um dann in der geformten Oration des Priesters gefaßt und durch Christus vor das Antlitz des Vaters getragen zu werden.

<sup>15</sup> Nach dem Vorbild der Mailänder Karfreitagsliturgie die ganze *Missa praesanctificatorium* fallen zu lassen (wie u. a. auch der Verf. auf dem Internationalen Liturgischen Studientreffen in Lugano 1953 vorgeschlagen hatte; vgl. Lit. Jahrbuch 3 (1953) 284 u. ds. Zschr. 63 (1954) 36 f.), hätte wohl einen zu tiefen Einschnitt in das ehrwürdige Gefüge der Karfreitagsliturgie bedeutet.

<sup>16</sup> Vgl. A. Bugnini, *De solemni Vigilia Paschali instauranda*, Roma 1951, 28—31.

Selbst in scheinbaren „Kleinigkeiten“ wird diese sympathische Leidenschaft für die Echtheit deutlich. Bei der Oration zur Palmenweihe wird in einer umständlichen Anweisung Wert darauf gelegt, daß die gesegneten Zweige ihren richtigen Namen erhalten: *In sequenti oratione celebrans dicat, prout qualitati ramorum congruit: hos palmarum ramos, vel hos olivarum ramos, vel hos palmarum et olivarum ramos, aut hos palmarum (olivarum) et aliarum arborum ramos.*

### *Tendenz zum gemeindegerechten Vollzug*

Die dritte und vielleicht die beglückendste Tendenz des neuen Ordo ist die allenthalben spürbare Sorge um einen „gemeindegerechten“ Vollzug. Was am Ordo der Osternacht so sympathisch berührte und so dankbar von allen Seiten begrüßt wurde, ist nun für den Ordo der ganzen Heiligen Woche Wirklichkeit geworden: er ist auf lebendige Teilnahme einer Gemeinde von „Mitspielern“ (nicht von Zuschauern) angelegt.

Hier wäre noch einmal die Regelung der zeitlichen Ansätze der Feiern zu nennen; denn die entscheidende Triebfeder war hier nicht die archäologische, sondern die seelsorgliche Überlegung, daß die alten Ansätze eine ungleich größere Teilnahme der Gläubigen ermöglichen werden.

Einen besonderen Ausdruck hat die Tendenz zur Einbeziehung der Laien in der Abendmahlsmesse des Gründonnerstags gefunden. Hier dürfen in einem bisher den Dom- und Abteikirchen vorbehaltenen Ritus, der jetzt in jeder Pfarrkirche gehalten werden darf (nicht muß), zwölf Männer aus der Gemeinde bei der Zeremonie der Fußwaschung die ehrenvolle „Rolle“ der zwölf Apostel „spielen“, vor denen der Herr am Abende vor seinem Leiden niederkniete, damit er uns ein Beispiel dienender Liebe gäbe.

Wo die alten Rubriken die *laici* eben erwähnen, stehn nun ausführliche Anweisungen, um eine würdige und lebendige Teilnahme des Volkes etwa an der Palmprozession oder an der Kreuzverehrung zu erreichen; selbst das Hinzutreten und Zurückkehren der Gläubigen vom Tisch des Herrn am Gründonnerstagabend wird von den Rubriken aufs genaueste beschrieben.

Wo von der Aufstellung des Tisches die Rede ist, auf dem die Palmen gesegnet werden, kehrt jener bisher ganz ungewohnte Klang wieder, den wir schon von den Anordnungen für die Feuer- und die Taufwasserweihe im neuen Osternachtordo her kennen: *ita tamen, ut maneat in conspectu populi.*

Einige Zeilen weiter heißt es nach dem *Dominus vobiscum* vor der Palmensegnungs-Oration — wiederum ein Klang, der bisher dem Missale Romanum fremd war — : *Cui omnes respondent: Et cum spiritu tuo*, und dieses *omnes* geht dann wie ein Leitmotiv durch die ganze Feier der



Heiligen Woche: nicht Klerusfeier will sie sein, der fromm zuschauendes Volk „beiwohnt“<sup>17</sup>, sondern Feier des ganzen, in Klerus und Laien gegliederten heiligen Volkes Gottes.

Was uns mit dem *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus* geschenkt wurde, ist nicht mehr und nicht weniger als der glückliche Anfang einer großzügigen, ganz und gar pastoral ausgerichteten Liturgiereform nach Jahrhunderten der Starre. Es wird alles darauf ankommen, wie die Seelsorger in der ganzen Welt in diesem und in den kommenden Jahren die hier gebotenen neuen seelsorglichen Möglichkeiten nützen werden.

---

<sup>17</sup> Charakteristisch für das bisher geläufige Verhältnis des einfachen Volkes zur Karliturgie ist die Wendung, mit der der Tiroler Volksmund sich am Palmsonntag beklagte, jetzt fange das endlose „Gepräzige“ wieder an (wohl von lat. *preces* abgeleitet; vgl. moselfränkisch „Gepoter“ von lat. *Pater noster*).

# Individuum und Gemeinschaft im Lichte der Völkerkunde<sup>1</sup>

Von Prof. Dr. Richard Mohr, Nijmegen

Wenn von all den vielen Geheimnissen der sichtbaren Welt der Mensch sich selbst das größte Geheimnis ist, dann gilt das nicht nur für den Menschen als Einzelwesen, sondern ebenso auch für den Menschen als soziales Wesen, in den Gestaltungen, die er sich in seinem Zusammenleben geschaffen hat. Nur allzusehr waren wir in den vergangenen Zeiten geneigt zu glauben, wir besäßen auf dem Gebiete der Gemeinschaftsformung hier in Europa die ideale, ja die einzig mögliche Ordnung überhaupt, wir brauchten uns also um die Fragen des Zusammenlebens weiter keine Gedanken und Sorgen mehr zu machen. Nun aber sind die sozialen Gestaltungen der Fremdvölker uns immer mehr bekannt geworden, und wir sehen, daß da vielfach ganz andere, unseren Gewohnheiten sehr fremde Ordnungen herrschen. Zusammen damit haben sich auch innerhalb der zivilisierten Welt verschiedene soziale Ordnungen herausgebildet, die sich vielfach scharf gegenüberstehen. Es machen sich weiterhin innerhalb der Generationen verschiedene Auffassungen von diesen Fragen bemerkbar, so daß die Jungen oft gegen die Alten stehen. So ist uns das Zusammenleben der Menschen heute theoretisch ein Problem und praktisch vielfach ein Kreuz geworden. Und zwar gilt das in gleicher Weise für das Zusammenleben der Völker wie für das Zusammenleben kleiner Gruppen in der Dorf-, Familien- und Hausgemeinschaft. Man spricht und schreibt heute viel über diese Probleme. Aber im allgemeinen kann man das Gefühl des Unbefriedigtseins mit den gebotenen Lösungen nicht unterdrücken.

Es wären eben für die Behandlung derart schwieriger Fragen ein paar Voraussetzungen zu erfüllen und Forderungen zu stellen, denen meist nicht genügt wird.

## Voraussetzungen

a) Die erste von diesen wäre, daß wir gewisse feststehende Ansichten und mitgeschleppte Axiome einmal einklammern und die Phänomene sowohl wie die Fragen ohne Vorurteile und vorgefaßte Meinungen ins Auge fassen. Tun wir das nicht, dann kommen wir zu leicht dazu, höchst verwickelte Fragen mit einer schematischen Antwort lösen zu wollen, einer Antwort, die man eigentlich bereits voraussagen konnte, und die den Frager unbefriedigt lassen muß, weil sie keinen psychologischen Kontakt mit der Fragestellung hat.

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten auf der Arbeitstagung der Religionslehrer an höheren Schulen des Bistums Trier am 4. und 5. Januar 1956.

Um das zu verhüten, müssen wir uns davon freimachen, Dinge direkt mit Religion und Christentum, mit Dogma und Moral zu verquicken, die eigentlich nur höchstens indirekt damit zu tun haben. Das Christentum ist uns nicht nur gefühlsmäßig, sondern auch rational mit unseren gewohnten europäischen Lebensformen so innig verwachsen, es trägt für uns so sehr ein europäisches Gewand, daß wir nicht mehr imstande sind zu denken und uns vorzustellen, wie es auch anders sein könnte. Daß wir von christlicher Ordnung sprechen, wo es sich in Wirklichkeit und recht besehen um europäische Ordnung handelt in einem — vergessen wir das nicht — weitgehend entchristlichten Europa. Daß wir so vielfach auch moralische Sanktionen geschaffen haben für Dinge und Einrichtungen und Gebräuche, die weder mit Moral noch mit Religion zu tun haben. Daß wir — um auf das hier zu behandelnde Problem zu kommen — glauben, unsere europäischen Formen des Zusammenlebens seien die einzigen, in denen die Menschen überhaupt als Christen leben könnten.

Ich brauche hier nur anzudeuten, wie gefährlich und verderblich es sich gerade im Missionsbetrieb auswirken muß und tatsächlich auswirkt, wenn man der hier gestellten Forderung nach Einklammerung von Vorurteilen nicht genügt und im Namen des Christentums den Menschen Einrichtungen, Sitten und eine soziale Ordnung zur Pflicht macht, die ihnen infolge ihrer Tradition, ihrer Geschichte und ihrer inneren Einstellung ganz fremd sind. Macht man sich nicht so indirekt mitschuldig an der Auflösung ihrer Kultur, ihrer sozialen Einrichtungen und damit auch ihrer moralischen Ordnung und an ihrer Verproletarisierung, die sie schließlich nicht nur dem Christentum, sondern aller Religion überhaupt entfremdet?

b) Aus diesen Erwägungen ergibt sich eine zweite Forderung, die m. E. gestellt werden muß. Die Tatsachen bei allen soziologischen Forschungen und Erörterungen zugrunde zu legen. Und zwar die Tatsachen, so wie sie liegen, nicht wie sie sich jemand auf Grund seiner Theorien zurechtgelegt hat. Eine Soziologie im luftleeren Raume, d. h. ein Spekulieren über die Formen des Zusammenlebens der Individuen ohne ständige Berücksichtigung der Tatsachen und Kontrolle des Denkens an der Empirie kann höchstens zu zwar interessanten aber wirklichkeitsfremden und darum wertlosen Konstruktionen führen, die letzten Endes auch falsch sein müssen. Denn wenn wir überzeugt sind, daß das Zusammenleben der Menschen einen Teil ihrer Natur ausmacht, dann folgt daraus, daß es Gesetzen folgt, die der Schöpfer in diese Natur gelegt hat und daß darum die rechten Ordnungen dieses Zusammenlebens eruierbar und ablesbar sind aus den Tatsachen, in denen dieses Zusammenleben sich abspielt.

c) Dieses Tatsachenmaterial aber, das zugrunde gelegt werden muß —

und das ist eine dritte Forderung, die zu stellen ist — muß möglichst lückenlos sein. Man kann nicht sagen, daß die heutige Soziologie dieser Forderung vollkommen genügt. Bei der Aufstellung ihrer Theorien berücksichtigt sie noch zu einseitig die Tatsachen aus der westlichen Soziologie. Diese Theorien können darum zum mindesten auf allgemeine Gültigkeit keinen Anspruch erheben.

Die soziologischen Probleme müssen also in einen Menschheitszusammenhang gestellt und in einem solch umfassenden Zusammenhang gesehen und studiert werden. Niemand hat dieses Verlangen heute mehr als die Jugend. Sie ist ja in eine Welt geboren, in der Entfernungen und auch Grenzen keine Bedeutung mehr haben. Sie hat darum naturgemäß das Bedürfnis und auch ein Recht, die Ordnung, die ihr von der Vergangenheit innerhalb ihres Lebensraumes übergeben wird, mit den Verhältnissen in anderen Lebensräumen zu vergleichen und auf ihre Allgemeingültigkeit, d. h. Katholizität zu prüfen.

Wenn nun das Tatsachenmaterial von fremden Völkern anderer Kulturkreise herangezogen wird zur Bildung einer soziologischen Theorie, dann darf dieses nicht als Material zweiter Ordnung eingesetzt werden. Dazu ist es allerdings notwendig, daß wir von unserm westlichen Kothurn herabsteigen und unsere Kultur nicht weiter als den Gipfelpunkt ansehen, zu dem der *homo sapiens* aufsteigen kann und als den Idealzustand einer dem Menschen entsprechenden Lebensgestaltung. Es darf dann keine Colorbar geben, keinen Eisernen Vorhang zwischen den sogen. Kultur- und Natur- oder Primitivvölkern. Wir müssen einsehen lernen, daß es eigentlich ein imaginäres Unternehmen ist, diese beiden Menschheitsgruppen zu unterscheiden, daß diese Unterscheidung sich einzig und allein gründet auf ein rein äußerliches und sehr peripheres Merkmal, auf die größere oder geringe zivilisatorisch-technische Ausrüstung, während das, was im Gegensatz zu dieser Zivilisation mit Recht Kultur genannt wird, für die gesamte Menschheit durchaus auf denselben geistigen, sozialen und weltanschaulichen Grundlagen beruht, daß alles, was wir selbst als sogen. Kulturvölker besitzen, nur eine Ausgestaltung nach der formalen Seite hin von dem ist, was sich ebenso bei den Naturvölkern findet, und nicht einmal eine gesunde und glückliche Ausgestaltung.

Damit wäre die unumgängliche Rolle umrissen, welche die Völkerkunde bei der Betrachtung der sozialen Gestaltungen der Menschheit zu spielen hat. Von dieser Position aus können wir nun einen Blick werfen auf die Grundphänomene, mit denen es die Soziologie zu tun hat, Individuum und Gemeinschaft. Unter Heranziehung der völkerkundlichen Tatsachen dürfen wir hoffen, für diesen Blick einen besseren Standpunkt zu haben, um so bei unserem Forschen Irrwege leichter vermeiden und die Folgerungen für das praktische Leben, um die es ja letzten Endes bei allem Forschen gehen muß, von gesunderen Gesichtspunkten aus ziehen zu können.

## Das Erbe des 19. Jahrhunderts und seine Liquidierung

Individuum und Gemeinschaft: Die Vergangenheit hat diese beiden Gegebenheiten zu stark voneinander isoliert betrachtet und ihr gegenseitiges Verhältnis als eine freundliche oder feindliche Einwirkung von zwei grundverschiedenen Erscheinungen auf einander angesehen. Daraus ergab sich für diese Zeit die Frage, welche von diesen beiden soziologischen Realitäten in der ontologischen Ordnung die ältere und ursprünglichere sei, ob der Mensch seiner Natur, seiner Anlage und seiner Geschichte nach zunächst und vornehmlich ein individuelles oder ein kollektives Wesen sei.

Diese Formulierung geht hervor aus zwei wenigstens stillschweigend gemachten oder als selbstverständlich angenommenen Voraussetzungen: daß 1. alle Formen eines bestimmten kulturellen Phänomens nur eine einzige Quelle hätten, und 2. daß sie sich einlinig aus dieser einen Quelle weiterentwickelt hätten.

In der Tat entsprechen diese Voraussetzungen der wissenschaftlichen Situation der zweiten Hälfte des vorigen und des Anfangs unseres Jahrhunderts. Diese ist gekennzeichnet und beherrscht von den Theorien, die nach der Mitte des 19. Jahrhunderts ihren Ausgang nahmen von den Aufsehen erregenden Publikationen von Charles Darwin. Die gesamte wissenschaftliche Welt war davon fasziniert und revolutioniert. Gesetze, die ursprünglich nur für die physiologisch-biologischen Verhältnisse im Pflanzen- und Tierreich festgestellt waren, übertrug man ohne weiteres auf die Verhältnisse im menschlichen Bereich, und zwar in gleicher Weise auch auf die psychologischen und geistigen Gegebenheiten, auf das psychisch-intellektuelle Leben und die kulturelle Entwicklung.

Von diesem Standpunkte aus sah man im Urmenschen und auch im Naturmenschen den extremen Individualisten, der in tierischer Rückständigkeit auf einer rein individuellen Nahrungssuche umherstreifte und mit den anderen Wesen wie auch mit seinesgleichen einen unerbittlichen Kampf ums Dasein führte. Bei diesen menschlichen Individuen kam es höchstens zu einem rein hordenmäßigen Zusammenschluß, wenn es sich darum handelte, sich im Kampf ums Dasein gegenüber physisch stärkeren Wesen durchzusetzen. Aus diesen Horden mit einem zuerst ungeordneten Sexualverkehr habe sich dann allmählich eine spezifisch menschliche Gesellschaft entwickelt. Also jede Art von Zusammenschluß über den Ur-Individualismus hinaus wurde in keiner Weise organisch gesehen, als grundgelegt in der menschlichen Natur, sondern als Ausfluß eines Zweck- und Triebstrebens, das letzten Endes auch wieder individualistisch war.

Nun war allerdings trotz aller Hingabe an Darwin und den Evolutionismus noch etwas zurückgeblieben von dem alten hauptsächlich auf Aristoteles aufbauenden Menschenbilde, das den Menschen seinem Wesen nach als ein ζῷον πολιτικόν, als ein Gemeinschaftswesen sah. Noch in



der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts konnte der franz. Positivist Auguste Comte, der gewöhnlich an den Anfang der modernen Soziologie gestellt wird, die Lehre vom ζῷον πολιτικόν auf die Spitze treiben, indem er das Individuum gegenüber der alles überragenden Gesellschaft überhaupt nur als eine Abstraktion bezeichnete.

So standen sich denn nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts zwei Menschenbilder unversöhnlich gegenüber, der Mensch als wesenhafter Individualist, und der Mensch als wesenhafter Kollektivist, und jedes dieser Menschenbilder forderte den zeitlichen und rechtlichen Vorrang vor dem anderen. Dieser Gegensatz kommt weitgehend zum Ausdruck in den sozialen und politischen Theorien, Auseinandersetzungen und Kämpfen der Zeit. Dabei war man entsprechend der geistigen Einstellung nicht imstande zu sehen, was ich schon andeutete, daß das Kollektivum, das man im Auge hatte, in Wirklichkeit auch nur eine mechanische Summierung von Individuen, aber gar keine wahre Gemeinschaft organischer Art darstellte, und daß schon aus diesem Grunde die ganze Problemstellung zwischen Individuum und Kollektivum zum mindesten überflüssig war.

Heute erkennen wir, daß es sich bei Individuum und Gemeinschaft um einen notwendigen und naturgegebenen funktionellen Zusammenhang handelt. Die Frage, welches von beiden älter sei und das größere Recht habe, erscheint uns darum ebenso müßig, wie die Frage, ob das Ei älter sei als das Huhn, um mit einem Ethnologen unserer Zeit zu sprechen<sup>2</sup>.

Was uns heute interessiert, das ist das Folgende:

1. Wir wollen das merkwürdige und vielfach geheimnisvolle Ineinander- und Gegeneinanderspiel von Individuum und Gemeinschaft innerhalb der erwähnten soziologischen Funktion zu erkennen trachten. 2. Wir wollen die psychologischen und weltanschaulichen Geisteshaltungen und Formungen des sozialen Lebens erforschen, die sich daraus ergeben, und 3. wir wollen gewisse Schlußfolgerungen praktischer Art für unser eigenes Zusammenleben daraus ableiten. Es kann also nicht fein säuberlich getrennt und abstrakt zuerst vom Individuum, dann von der Gemeinschaft und drittens von ihrem gegenseitigen Verhältnis gesprochen werden. Sondern wir müssen sprechen von der lebendig-wirklichen Auseinandersetzung zwischen den beiden als einer Funktion, die zum Wesen des Menschlichen überhaupt gehört.

Noch bis nach der Mitte des 19. Jahrhunderts nahm man in Kreisen der Ethnologen und Soziologen an, daß die gesamte soziale Entwicklung der Menschheit ihren Ausgang genommen habe von der Individualfamilie, d. h. von dem bilateralen sozialen Verband, der sich zusammensetzt aus einem Paar, Vater und Mutter, und deren gemeinsamen Nachkommen. Diese

<sup>2</sup> Kai Birket-Smith, Geschichte der Kultur, Zürich 1946, S. 256.

Überzeugung wurde erst erschüttert durch ein im Jahre 1861 erschienenes Epoche machendes Werk, das Buch des Schweizers Joh. Jak. Bachofen, betitelt: „Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur.“ Über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Schlußfolgerungen Bachofens will ich hier nicht sprechen. Worum es hier geht, das ist: durch Bachofens Buch wurde deutlich 1. daß die treibende Kraft in der sozialen Entwicklung nicht allein von der Individualfamilie ausging, sondern daß hier noch eine andere Kraft am Werke war, 2. daß die sozialen Erscheinungen, die von dieser zweiten vergesellenden Kraft inspiriert waren, auf einem wesentlich anderen Prinzip der Vergesellschaftung beruhten.

Allerdings konnten diese zwei Tatsachen der damaligen Zeit nicht vollkommen bewußt werden. Dafür war sie doch allgemein zu sehr gefangen in dem Vorurteil des Evolutionismus, daß alle kulturellen Erscheinungen eine einzige Entwicklung durchgemacht hätten aus einer Quelle heraus und in einer Richtung. Bachofens Entdeckung bewirkte nur, daß man nun die Dinge einfach umkehrte und die Individualfamilie nun nicht mehr an den Anfang, sondern an das Ende der Entwicklungsreihen stellte. Im Anschluß an Bachofen selbst und den amerikanischen Ethnologen L. H. Morgan begannen diese Entwicklungsreihen im wesentlichen bei einem Zustand sexueller Promiskuität, um über mutterrechtliche Formen des geschlechtlichen Zusammenlebens und die patriarchale Familie in der monogamen Individualfamilie zu enden. Diese Entwicklungsreihen wurden vom Sozialismus, namentlich von Marx und Engels, und dann durch den Kommunismus bis in unsere Zeit popularisiert und propagiert.

Es muß zugegeben werden, daß all diesen Theorien ein für die damalige Zeit ziemlich reiches Tatsachenmaterial zugrunde gelegt war. Aber der Fehler war, daß man sich diese Tatsachen, so wie man sie brauchte, wahllos aus den Berichten, die über fremde Völker vorlagen, zusammensuchte. Auf Grund der evolutionistischen Denkweise kam man gar nicht auf den Gedanken, daß dieses Material — auch abgesehen von seiner geringeren oder größeren Zuverlässigkeit — entsprechend dem relativen Alter der verschiedenen in Betracht kommenden Völker und Kulturen geordnet werden müßte, daß die Tatsachen also nach ihrem historischen Gewichte gewertet werden müßten. Man war nicht imstande, wirklich historisch zu denken.

Von historisch arbeitender Seite erfolgte darum auch der Vorstoß, der all diesen Theorien den Boden entziehen sollte. Es ist das unbestreitbare Verdienst des vor nunmehr fast 2 Jahren verstorbenen P. Wilhelm Schmidt und der hauptsächlich von ihm inaugurierten kulturhistorischen Richtung in der Ethnologie, unter Zugrundelegung eines historisch

geordneten Tatsachenmaterials die Unhaltbarkeit der evolutionistischen Entwicklungsreihen nachgewiesen zu haben.

Allerdings kann man einen Vorwurf P. Schmidt nicht ersparen. Er, ein unversöhnlicher Gegner jeder Form von Evolutionismus, war doch so sehr ein Kind seiner Zeit und ihrer geistigen Situation, daß er selbst, ohne es zu wollen, eigentlich eine Evolution vertritt. Und zwar durch seine Auffassung, daß es auf sozialem Gebiete nur eine historische Reihe von Phänomenen gebe, indem er alle sozialen Gestaltungen letzten Endes auf die monogame Individualfamilie als die erste von ihnen zurückführt. Diese Familie schreibt er darum als den einzigen sozialen Verband seiner Urkultur zu. Schmidt's Schlußfolgerungen stehen und fallen mit drei Prämissen: 1. daß alle menschliche Kulturentwicklung zurückgehe auf eine einzige Urkultur, 2. daß uns diese Urkultur heute noch ihrem Wesen nach faßbar sei und zwar in ihrer reinsten Ausprägung bei den Pygmäenvölkern, 3. daß alle Pygmäen dieselbe Kulturform haben, oder um mit P. Schmidt zu sprechen, zu ein und demselben Kulturkreis gehören. Diese drei Prämissen sind nun tatsächlich nach den neueren Forschungsergebnissen nicht mehr zu halten.

### **Die Bipolarität der sozialen Gestaltungen der Völker**

Wenn wir unvoreingenommen die sozialen Gestaltungen der Völker, und zwar auch die der ethnologisch ältesten Völker betrachten, dann kommen wir zu der Einsicht, daß sich da zwei historische Reihen abzeichnen, die ursprünglich und von allem Anfang an nichts miteinander zu tun haben.

Es handelt sich um zwei grundverschiedene Ordnungen des Zusammenlebens. Schon ihr Ausgangspunkt ist ein verschiedenes Prinzip, das dem Zusammenschluß der Menschen zugrunde liegt. Dieses Prinzip ist im einen Falle das Geschlecht, im anderen Falle das Blut.

### **I. Sozialordnung auf der Grundlage des Geschlechts**

#### *a) Das einzelne Paar*

Betrachten wir zunächst die Ordnung, die auf dem Geschlechtlichen beruht. Sie liegt unserem Verständnis am nächsten, weil wir selbst in einer solchen sozialen Ordnung leben. Der Zusammenschluß zu einer Gemeinschaft geht hier aus von der Anziehung der Geschlechter. Als Folge davon ziehen Mann und Frau zusammen und gründen eine sogen. Klein- oder Individualfamilie. Sie muß nicht monogam, kann vielmehr auch polygam sein. Diese Individualfamilie bildet hier die Urzelle des Gemeinschaftslebens. Vater, Mutter und deren Nachkommen wohnen, leben, essen und schlafen in einer Behausung zusammen. Die Kinder

rechnen ihre Abkunft von Vater und Mutter zugleich, also von einem Paar. Das erscheint uns von der uns gewohnten Ordnung her als selbstverständlich und naturnotwendig. Wir werden aber sehen, daß es das keineswegs ist. Wir haben es also hier mit einer bilateralen Gruppe zu tun.

Wenn eines der Kinder heiratet, löst es sich aus dem bisherigen sozialen Verband der Individualfamilie seiner Eltern und gründet eine neue Individualfamilie mit einem entsprechenden Partner, mit dem es nun in einem eigenen Hause zusammenlebt und Nachkommen erzeugt. Das einzige Ehehindernis ist Blutsverwandtschaft in zu nahem Grade, im Prinzip von Vater- und Mutterseite her.

Allerdings spielt auch dieses Hindernis keine allzugroße Rolle, d. h. eine ausgesprochene Exogamie besteht nicht.

Was ist nun das Motiv, die Triebfeder, die zur Gründung eines sozialen Verbandes führt, der auf dem Zusammenleben der Geschlechter beruht? Auf den ersten Blick sind wir gewillt zu sagen: Nun, sehr einfach, das ist eben der Geschlechtstrieb, der Mann und Frau zusammenführt. So einfach liegt allerdings die Sache nicht. Der Geschlechtstrieb kann in diesen Gesellschaften auch ohne ein längeres oder gar dauerndes Zusammenleben der Paare befriedigt werden. Denn im außerehelichen Verkehr sieht man hier nichts, was verboten wäre. Und doch besteht die Ehe als normale Institution. Ist es die Sorge für die Nachkommenschaft? Daran könnte man denken. Aber ein vaterloses Kind findet in dieser primitiven Gesellschaftsordnung keine Schwierigkeiten, durch das Leben zu kommen. Es muß also, wenigstens ursprünglich und im Grunde gesehen, ein anderer Zweck sein, der durch das Zusammenleben auf geschlechtlicher Grundlage erreicht werden soll.

Nun ist bemerkenswert, daß uns die Individualfamilie überall als Wirtschaftsgemeinschaft entgegentritt. Mann und Frau leben zusammen, um eine Existenzmöglichkeit zu haben und zu Wohlstand zu gelangen. Allerdings scheint es sich dabei nicht um eine rein rationale Einstellung zu handeln. Es steht vielmehr dahinter die verbreitete Auffassung, daß für alles Lebenswirken die Vereinigung der beiden Geschlechter Vorbedingung ist. Ein Geschlecht für sich allein ist machtlos und wirkungslos, und zwar nicht nur auf dem spezifisch geschlechtlichen Gebiete, sondern auf jedem Gebiete der Lebensfürsorge. Die Trennung des Männlichen und Weiblichen ist in der Philosophie dieser Weltanschauung so etwas wie der Sündenfall, hat den Menschen in Kraftlosigkeit und Unglück gestürzt. Darum ist die Verbindung, möglichst die dauernde Verbindung von Männlichem und Weiblichem in jeder Hinsicht die Quelle von Leben, Kraft und Wohlstand, von Fruchtbarkeit und Gedeihen. Der Urgrund, aus dem für diese Menschen die Welt nicht geschaffen, sondern entstanden ist, ist die Vereinigung eines männlichen und weiblichen Urprinzips. Nun hat jedes der beiden Geschlechter im Wirtschaften dieser Menschen seinen genau begrenzten

Arbeits- und Wirkungsbereich, in dem das andere an sich nichts verloren hat; so ist etwa der Mann Jäger, die Frau Sammlerin. Aber die Existenzmöglichkeit ist erst gegeben durch die Kombination der beiden geschlechtlich differenzierten Tätigkeiten. Das gilt nicht nur für den Wirtschafts- sondern für den gesamten Lebensbereich. Soll also das Leben weitergehen, dann ist nicht nur ein gelegentliches, sondern das ständige Zusammensein der beiden Geschlechter notwendig.

#### b) Zusammenschluß zur Gemeinschaft

Nun lehrt die Erfahrung, daß ein Zusammenwirtschaften von einem Mann mit einer oder auch mehreren Frauen in einer Kleinfamilie das wirtschaftliche Ziel nur im allergünstigsten Milieu erreichen kann. Es erweist sich, daß diese Familie allein nicht imstande ist, in einer — sagen wir es einmal rational — geschlossenen Hauswirtschaft, sich all das zu verschaffen und all das zu produzieren, was sie für Nahrung, Kleidung und die übrigen Lebensbedürfnisse notwendig hat. Sie kann auch für sich allein kaum ihre Existenz gegen Angriffe von außen wirksam verteidigen. Für all das ist diese Einheit zu klein, oder — sagen wir es nicht rational — ist die vorhandene magische Kraft der Geschlechtsvereinigung zwischen prinzipiell zwei Partnern zu gering.

Die Individualfamilie ist darum auf eine Symbiose angewiesen. Was sie nicht selbst produzieren kann, muß sie sich von außen her verschaffen. Die Pygmäen des Ituri z. B. tun das durch Stehlen in den Pflanzungen der Neger. Wo man ehrlicher ist, spezialisieren sich etwa einzelne Familien auf bestimmte Gewerbe und halten auf Märkten ihre Waren für die anderen feil. Es zeigt sich auch in dieser Erscheinung der hier immer wieder durchbrechende Individualismus. Zumeist aber ist es so, daß sich mehrere Kleinfamilien zu einem größeren Verbands zusammenfinden. So entstehen größere oder kleinere Gruppen von Individualfamilien. Diese Gruppierung hat aber hier, das muß ich betonen, im Gegensatz zu anderen Gruppierungen, die wir noch kennenlernen, eine reine Zweckbestimmung wirtschaftlicher oder besser magisch-wirtschaftlicher Art. Dieses Zusammenleben von mehreren Familien kann also nicht als etwas organisch Gewachsenes bezeichnet werden. Mit anderen Worten, es kommen hier Zweckverbände, Gesellschaften, nicht organische Verbände, Gemeinschaften zustande.

Diese Familienverbände sind nun verschieden je nach der herrschenden Wirtschaftsform. Haben wir es mit schweifenden Jägern zu tun, so schließen sich die Kleinfamilien zusammen zu sogen. Horden. Die Glieder der Horde sind vielfach blutsverwandt, müssen es aber nicht sein. Wir finden im Hordenverband einen scharf ausgeprägten Individualismus. Es besteht keine eigentliche Autorität, der Zusammenhalt der Horde ist nur ein lockerer. Eine Familie, der es aus irgendeinem Grunde in der Gruppe



nicht mehr behagt, kann diese ohne weiteres verlassen. Auch die Jagd ist vielfach eine rein individuelle Angelegenheit des Mannes. Bei Gelegenheit schließen sich aber auch die Männer der Horde zu einem gemeinsamen Jagdunternehmen zusammen, weil die magische Kraft eines einzelnen nicht ausreicht, dasselbe erfolgreich durchzuführen. Also die Jagdgesellschaft als ein magisch-wirtschaftlicher Zweckverband, orientiert auf die Zweckinteressen seiner individuellen Mitglieder oder der individuellen Familien.

Haben wir es mit nomadischen Viehzüchtern zu tun, so schließen sich hier wohl durchwegs blutsverwandte Familien zusammen. Das geschieht dadurch, daß die verheirateten Söhne zwar eine eigene Wohnung mit ihren Frauen beziehen, aber in unmittelbarer Nähe und in wirtschaftlicher Unterordnung unter ihre Eltern. In diesem Falle sprechen wir am besten von einer Großfamilie. Denn nicht nur hat hier die Grundfamilie, aus der die anderen hervorgegangen sind, noch einen verbindenden Einfluß, sondern dieser größere soziale Verband hat auch dieselbe Funktion wie die Kleinfamilie, nämlich eine wirtschaftliche. Es handelt sich um die Versorgung der oft enorm großen Herde, die über die Möglichkeiten einer Individualfamilie hinausgeht. Besteht kein Zusammenwohnen und Zusammenwirtschaften der einzelnen Kleinfamilien der Gruppe mehr, dann können wir von einer Sippe sprechen, statt von einer Großfamilie.

Es scheint nun weiter, wenigstens ursprünglich, ein Zusammenschluß von einzelnen Familien auch vorzuliegen in den ziemlich verbreiteten Dualsystemen. Das ist die Erscheinung, daß eine zusammen siedelnde Gruppe paarig aufgeteilt ist in zwei, vier oder acht Gruppen. Das Ursprüngliche sind zweifellos zwei Hälften. Diese kann man häufig als männlich und weiblich nachweisen, was m. E. das Ursprüngliche darstellen dürfte. Sie stellen dann das männliche und weibliche Prinzip des Kosmos dar, durch deren Zusammenkommen nach der hier herrschenden Weltanschauung, wie wir sahen, alles Leben zustandekommt. Die beiden Hälften müssen zusammen siedeln und durch Zwischenheiraten gegenseitig die Ehepartner austauschen, damit das Gedeihen der Gruppe gewährleistet ist. Hinter der magischen Auffassung vom Geschlechtlichen, die hier das Zusammenleben bestimmt, steht also auch hier letzten Endes ökonomisches Zweckdenken.

So aufgefaßt steht das Sexuelle hier überhaupt stark im Vordergrund. Es ist geschätzt, denn es gilt als Quelle magischer Kraft und wirtschaftlichen Erfolges. Das tägliche Zusammenleben zeigt darum auch eine ziemlich sexualisierte Atmosphäre. Nicht nur wohnen hier Mann und Frau eng beieinander und essen zusammen, die beiden Geschlechter tanzen auch beispielsweise zusammen, was sonstwo streng verpönt ist. Man scheut sich hier nicht, was ebenfalls sonstwo streng verpönt ist,

geschlechtliche Zuneigung vor anderen zu zeigen. Übertretungen im sexuellen Bereich sind weiter an der Tagesordnung. Man läßt dem Triebleben des Individuums einen großen Spielraum. Vor allen Dingen vor der Ehe, aber vielfach auch innerhalb der Ehe, wird auf ein moralisches Leben kein Wert gelegt, oder vielmehr, man legt überhaupt keinen ethischen Maßstab an das sexuelle Verhalten an. Auch hier wird der Individualismus, der im geschlechtlichen wie in allem Triebleben sich äußert, in dieser sozialen Ordnung deutlich. Derselbe prägt sich auch aus in der starken Entwicklung, welche die Auffassung vom Individualeigentum und dessen hohe Wertschätzung genommen hat in der Kleinfamilie wie in den aus ihr hervorgegangenen Verbänden.

## II. Sozialordnung auf der Grundlage des Blutes

### a) *Maternale Gemeinschaft*

Gehen wir nun zu der anderen Ordnung des Zusammenlebens über, die, wie ich sagte, auf dem Prinzip des Blutes gründet. Die Gemeinschaft aus dem Geschlechtlichen ist weitgehend in das Belieben des Individuums gestellt. Hat es keinen oder einen schwachen Geschlechtstrieb, dann wird es sich kaum dazu getrieben fühlen, eine solche Gemeinschaft zu erstreben, sofern es wirtschaftlich anderswie versorgt ist. Es kann aber auch aus anderen Gründen auf diese Form des Zusammenlebens verzichten. Ich will damit sagen: die geschlechtliche Gemeinschaft ist dem Individuum nicht so wesentlich, daß es ohne sie nicht existieren könnte.

Ganz anders steht es demgegenüber mit der Gemeinschaft aus dem Blute. Hier verschmelzen Individuum und Gemeinschaft aufs innigste miteinander, und zwar notwendigerweise. Nicht nur bauen die Individuen als solche die Gemeinschaft auf, sondern ohne diese Gemeinschaft kann umgekehrt das Individuum überhaupt nicht existieren. Unmittelbar mit dem Beginn seiner Existenz als Mensch steht der Mensch in dieser Gemeinschaft, vollkommen unabhängig von seinem persönlichen Belieben.

Es handelt sich um die Gemeinschaft, die zustande kommt durch die Empfängnis im Mutterschoße, die dann psychologisch vertieft wird durch die Geburt und das Stillen durch die Mutter. Biologisch und gefühlsmäßig ist darum der Mensch vom ersten Augenblick seiner Existenz an aufs stärkste an seine Mutter gebunden. Daraus folgt mit natürlicher Konsequenz, daß die Individuen, die so an dieselbe Mutter gebunden sind, sich auch untereinander eins fühlen und sich eng zusammenschließen. Es braucht ihnen ja nur bewußt zu werden, was tatsächlich der Fall ist.

So entstehen soziale Formen von Zusammenleben, die sehr eigenartig sind. Eine mehr oder weniger große Gruppe von Menschen siedelt zusammen in einem Gehöft, weil sie ihre Abstammung auf dieselbe Mutter

zurückführt. Die Abstammung vom Vater spielt für sie gar keine Rolle. Es handelt sich also um eine unilaterale, und zwar maternale Gruppe.

Den Mittelpunkt, um den sich ihr Leben ordnet, bildet die Stamm-mutter. Wie sehr diese Person Symbol ist, geht schon daraus hervor, daß sie keineswegs die älteste Mutter der Gemeinschaft ist. Sie ist die Inkarnation der eigentlichen Stammutter, der Ahnfrau der ganzen Gruppe. Diese ist aus der Erde jungfräulich geboren worden. Sie ist gleichsam der Mutterschoß, durch den Urmutter Erde das ganze zusammengehörige und auf ihr siedelnde Geschlecht geboren hat. Die Bobo im Sudan z. B. bringen diesen Zusammenhang dadurch drastisch zum Ausdruck, daß der Kopf jedes Kindes, sobald er bei der Geburt aus dem Mutterschoß ausgetreten ist, zuerst die bloße Erde berühren muß, „denn“, so sagten sie, „es ist ein Kind der Erde“. Allerdings ist diese Erde nicht etwa das gesamte Erdreich, sondern nur das kleine Stück Erde, auf dem sich das Leben dieser Gemeinschaft abspielt. Die übrige Erde interessiert diese Menschen nicht.

Diese Erde ist heilig wie eine Göttin. Die eigentliche Aufgabe der Stammutter ist darum eine priesterliche. Sie hat die rituelle Verbindung ihrer Gruppe mit der heiligen Mutter Erde aufrecht zu erhalten. Das geschieht hauptsächlich durch die Opfer, die sie darbringt für die Gemeinschaft.

Der Ackerbau, der hier die Wirtschaftsform bildet, ist nicht rationales Wirtschaften in unserem Sinne, sondern Gottesdienst an der heiligen Erde. Jede Landbausaison wird darum vor der Aussaat mit Opfern begonnen und nach der Ernte mit Opfern beendet. Vor diesen Opfern zu pflanzen bzw. von der neuen Ernte zu essen, wäre Frevel, schwere religiöse Verfehlung. Sühnopfer müssen weiter dargebracht werden, so oft die heilige Mutter Erde durch eine Verfehlung gegen die Sitte beleidigt oder befleckt wurde, namentlich durch Blutvergießen oder verbotenen Geschlechtsverkehr.

Diese Erde kann nun kraft ihrer Wesenheit niemals Privateigentum eines Individuums werden, auch nicht der Stammutter. Diese hat aber ihre Verwaltung zu besorgen und die Ernteergebnisse zu verteilen. Privateigentum kennt man hier ursprünglich überhaupt nicht. Auch die Männer der Gruppe müssen alles, was sie benötigen, von der Stamm-mutter erbitten. Das gesamte Wirtschaften ist Angelegenheit der Gruppe, selbst das Essen wird gemeinschaftlich eingenommen, die Männer der ganzen Gemeinschaft essen zusammen und die Frauen zusammen, von einander getrennt. Denn Zusammenessen ist zwischen verschiedengeschlechtlichen Personen Symbol von sexuellen Beziehungen. Und diese wären innerhalb der unilateralen Gruppe das größte religiöse Verbrechen, der frevelhafte Bruch des heiligsten Tabus. Man ist überzeugt, daß etwas Derartiges, wenn es vorkäme, die unheilvollsten Heimsuchungen nicht nur

über die beiden Schuldigen, sondern über die ganze Gruppe brächte, in deren Schoß sich so etwas ereignet hat, und nur ernste Sühnopfer wären imstande, diese abzuwenden.

Darüber hinaus ist auch sonst aus dem Zusammenleben dieser Menschen jedes geschlechtliche Moment ausgeschlossen. Eine sexuelle Verbindung mit einem Partner aus einer fremden Gruppe muß es natürlich geben für die Fortpflanzung. Und es existiert die Ehe in aller Form. Aber die geschlechtliche Verbindung hat hier eine kennzeichnende Eigenheit: sie darf öffentlich nicht in Erscheinung treten. Darum leben Verheiratete ursprünglich nicht zusammen, sondern beide bleiben bei ihrer Gruppe. Sie besuchen sich nur in der Nacht zur Ausübung ihrer ehelichen Rechte. Geschlechtsverkehr außerhalb des Hauses, namentlich in Busch und Pflanzung, ist Frevel an der heiligen Erde. Wenn Mann und Frau zusammenwohnen als Folge von Kulturberührung mit dem geschlechtlichen Prinzip der Vergesellschaftung, dann zeigen sie sich möglichst wenig zusammen. Geschlechtliche Zuneigung vor anderen zu zeigen, gilt für sie beide als unanständig.

Man neigt sogar dazu, die Entstehung neuen Lebens hier aus jungfräulicher Geburt zu erklären. Damit hängt wohl zusammen, daß es bei den Minangkabau von Sumatra gegen den guten Ton verstößt, jemand zu fragen, wer sein Vater sei<sup>3</sup>. Auch gibt es Völker, z. B. die Melanesier auf den Trobriandinseln, die es dogmatisch streng ableugnen, daß der Same des Vaters irgend etwas mit dem Kinde zu tun habe. Der Geschlechtsverkehr gilt dann nur noch als Mittel, um den Schoß der Frau zu öffnen, damit die geistige Kraft eindringen kann, die das Kind im Schoße formt. Es kann dann aber auch leicht dazu kommen, daß er nur als Sache des Vergnügens ohne tieferen Sinn überhaupt aufgefaßt wird.

Aber bleiben wir bei der streng unilateralen Gruppe. Hier ist also die Funktion der Heirat und der Ehe nicht eine soziale, sie begründet keine Gemeinschaft des Lebens zwischen Mann und Frau, ihre Funktion ist vielmehr eng eingeschränkt auf das, was eben ihre Wesensfunktion ist, die Zeugung von Nachkommenschaft, und zwar für die Gruppe. Die Kinder gehören darum auch nicht Mann und Frau zugleich, sondern sie gehören der Mutter allein an, oder vielmehr der sozialen Gruppe der Mutter. Der Bruder der Mutter spielt hier ihnen gegenüber die Rolle, die in der geschlechtlich normierten Gesellschaft der Vater spielt, der physiologische Vater hat also sozial und rechtlich mit seinen Kindern nichts zu tun; er ist vielmehr der „Vater“ der Kinder seiner Schwester innerhalb der Gemeinschaft, in welcher er mit diesen lebt.

Beachten wir aber wohl: sozial ist die Stellung des Kindes hier viel mehr gesichert als in der geschlechtlich orientierten Gesellschaft. Denn

<sup>3</sup> E. und L. Selenka, *Sonnige Welten*, Berlin 1925, S. 104.

nicht nur ein Mann und eine Frau fühlen sich verantwortlich für sein Wohlergehen, sondern eine ganze Gruppe von Menschen, zu denen das Kind im Sozial- und Gefühlsverhältnis von Vater und Mutter steht. Es gibt auch auf anderen Gebieten in diesen Gemeinschaften keine soziale Frage. Jeder ist eingebettet in die Sorge der Seinen, ob er arbeiten kann oder nicht, er bleibt in engster, warmer Verbindung mit seiner Gemeinschaft bis zum Tode, ja, über den Tod hinaus. Denn die Verstorbenen haben im Gehöft ihre eigene heilige Hütte, und man ist überzeugt, daß sie dort unter den Ihrigen weiterleben und ihre schützende Hand über sie und ihre Lebensordnung halten.

Diese auf der Beziehung zur Mutter aufgebaute Ordnung der unilateralen Gemeinschaft, also die maternale Ordnung, ist nun nicht die einzige, es gibt bei vielen Völkern dieselbe Ordnung mit paternalem Vorzeichen. Es ist ja nur zu natürlich, daß eine Bevölkerung von Ackerbauern das Leben sowohl auf die mütterliche Erde zurückführen kann, aus der die Pflanze herauswächst, als auch auf den Keim, der im Samen enthalten ist und in den Schoß der Erde gebettet wird. So kann auch das Blut, das die unilaterale Gruppe zusammenschließt, auf die Gemeinschaft des Mutterschoßes oder auf die des Vatersamens zurückgeführt werden.

#### *b) Paternale Gemeinschaft*

Bei dieser paternalen Ordnung ist allerdings das unilaterale Prinzip nicht mehr so konsequent durchgeführt wie bei der maternalen. Es sieht vielmehr so aus, als handle es sich um ein Kompromiß zwischen dem bilateralen geschlechtlichen und dem unilateralen Blutprinzip. Mann und Frau wohnen hier zusammen, wenn auch nicht im gleichen Raum, so doch im gleichen Gehöft. Entweder beim Manne, dann ist die Ehe patrilokal, oder bei der Frau, dann ist sie matriloal. Aber in jedem Falle bleibt jeder von beiden Mitglied seiner unilateralen Gruppe, geht also nicht in die Gruppe des Partners über. Bei seiner Gruppe behält jeder sein eigentliches Heim, dort findet er wirtschaftlichen und sozialen Beistand, dort wird er verteidigt gegen eventuelle Übergriffe des Ehepartners, die dort geltenden Tabus sind für ihn bindend, dorthin geht er zur Teilnahme an den periodischen Opfern, dort wird er auch nach seinem Tode beigesetzt. Die Kinder gehören in die Gruppe ihres Vaters, aber doch nicht so einseitig, daß nicht oft der Bruder ihrer Mutter noch einen mehr oder weniger großen Einfluß ihnen gegenüber hat.

Auch in der paternalen Gemeinschaft ist das Zusammenleben weitgehend frei von einem Hervortreten des Sexuellen. Innerhalb der Gruppe besteht auch hier das strengste Tabu auf irgendeine geschlechtliche Beziehung unter ihren Mitgliedern. Wie ich bereits sagte, wohnen Mann



und Frau zwar in demselben Gehöft, aber beide haben ihre eigene Hütte oder wenigstens ihren eigenen Raum, Männer und Frauen essen auch nicht zusammen.

Ein häufiger Zug in diesen Gemeinschaften ist, daß sich jedes erwachsene Mitglied der Gruppe verantwortlich fühlt für das zurückhaltende geschlechtliche Verhalten der Jugend. Von den Mädchen fordert man beim Abschluß der Ehe unbedingte Jungfräulichkeit, und bei vorgekommenem geschlechtlichem Verkehr fürchtet man große übernatürliche Heimsuchungen für die Allgemeinheit. Vorgekommene geschlechtliche Verfehlungen muß eine Frau bei einer schweren Geburt beichten, wenn sie diese, ohne zu sterben, überstehen soll.

Das geschlechtliche Zusammenleben von Mann und Frau kann hier, wie auch vielleicht in maternaler Ordnung, erst aufgenommen werden nach der Vollziehung gewisser religiöser Zeremonien. Das sind entweder die sogenannten Initiations- oder die Hochzeitszeremonien. Die Idee, die diesen Riten zugrunde liegt, scheint die zu sein, daß der Mensch nun etwas beginnt, was nicht in die Ordnung der unilateralen Welt hineinpaßt, etwas, mit dem das Gefühl des Schuldhaften, des Sündhaften, irgendwie verknüpft ist. Es ist nicht ausgeschlossen, daß all das zurückgeht auf die verbreiteten Mythen, daß die erste Sünde, die auf Erden geschah, der erste Geschlechtsverkehr war, der dazu so etwas wie einen Inzest darstellte. Den vorehelichen Riten liegt offenbar die Idee zugrunde, daß der Mensch, der das geschlechtliche Leben beginnen will, zuvor als Opfer wenigstens symbolisch sterben muß, um den Fluch von diesem Leben hinwegzunehmen.

In den vielen kultischen Riten dieser unilateralen Gemeinschaften finden sich oft auffällige Übereinstimmungen mit den liturgischen Formen der Kirche. Das braucht uns nicht weiter zu verwundern. Wir wissen ja, daß die Urkirche nicht neue, spezifisch christliche Formen geschaffen hat für den Ausdruck und die Umkleidung des christlichen Heilsmysteriums in Opfer und Sakramenten, sondern daß sie die Formen übernommen hat, die sie im mittelmeerischen Kulturkreis vorfand, nachdem sie dieselben getauft hatte. Sie konnte das ruhig tun. Denn diese Formen, die übrigens dem mittelmeerischen Kulturkreis mit den sogenannten Naturvölkern gemeinsam sind, waren der Ausdruck für Ideen, die im Grunde genommen dieselben sind wie die christlichen. Sie stellen den religiösen Urfonds der Menschheit dar. Dieser hat im christlichen Heilsgeschehen seine Bestätigung, in der christlichen Heilsbotschaft seine von Irrtum geläuterte Formulierung, in der christlichen Liturgie die Vollendung des Ausdruckes gefunden, um den der außerchristliche religiöse Mensch in oft ergreifender Weise ringt.

So wird nicht nur das Christentum innerhalb der großen Menschheitsreligion an dem ihm zukommenden Platz gesehen. Es scheint mir auch

weiter, daß die liturgische Wissenschaft und die liturgische Bewegung auf tönernen Füßen stehen, solange sie diese weltweiten Zusammenhänge, diese Menschheitsliturgie nicht kennen oder außer acht lassen. Aber ich will bei unserem Thema bleiben. Kehren wir zurück zur unilateral-paternalen Gemeinschaft. An ihrer Spitze steht ein Mann, der dieselben religiösen und rechtlichen Funktionen hat gegenüber der heiligen Erde, wie in maternaler Gemeinschaft die Stammutter. Ackerbauriten und Eigentumsverhältnisse sind in beiden Ordnungen im wesentlichen in derselben Weise geregelt. Nur wird die heilige Erde in der paternalen Ordnung meist nicht mehr als jungfräuliche Mutter gesehen, sondern als das weibliche Prinzip, das ergänzt und befruchtet durch das männliche Prinzip oben in der Höhe Furcht bringt.

Der enge Zusammenhalt und Kollektivismus der Gruppe führt dazu, daß sie ursprünglich auch hier auf engstem Raume, womöglich in einem einzigen Gebäudekomplex zusammenlebt. Wir können dann die Gruppe, und das gilt ebenso von der maternalen, mit einem englischen Ausdruck als *Lineage* bezeichnen. Ein entsprechender deutscher Ausdruck fehlt. Dieser Idealzustand des Zusammenlebens kann naturgemäß in dieser Form kaum aufrechterhalten werden. Wird die *Lineage* größer, dann muß sie sich über mehrere Höfe verteilen. Diese bilden aber ursprünglich immer eine lokale Einheit. So sind z. B. im Sudan die Worte für Dorf und Erde dieselben. Diese auf größerem Raum zerstreute Gruppe kann man als *Clan* bezeichnen. Dabei liegt die Ahnfrau oder der Ahn, auf den sich der *Clan* zurückführt, schon so weit zurück, daß sie meist mythische Züge tragen.

Ich fasse das Bisherige zusammen: Wir haben eine Ordnung des Gemeinschaftslebens gefunden, die basiert auf dem Geschlechtstrieb, ausgeht von der Individualfamilie, sich auswächst zur Horde oder Großfamilie bzw. Sippe, die auf das Individuum und das Zweckstreben hin orientiert ist. Wir haben eine weitere Ordnung der Gemeinschaftsbildung gefunden, die basiert auf dem Zusammenhalt des Blutes, die ausgeht von der *Lineage* und sich auswächst zum *Clan*, die auf das Kollektivum und auf das Organische orientiert ist.

### **Bedeutung von Religion und Weltanschauung für die Sozialordnung**

Man wird nun — und das scheint mir sehr bedeutsam zu sein — zum Wesen der unilateralen Gemeinschaften von *Lineage* und *Clan* nicht durchstoßen können, wenn man, wie das fast immer geschieht, nur einen soziologischen Maßstab an sie anlegt. Diese Gemeinschaften versteht man tatsächlich nur, wenn man erkennt und sich vor Augen hält, daß sie religiöse Gemeinschaften sind. Das Zusammenleben hat geradezu

eine religiöse Funktion. Das kam mir jedesmal lebendig zum Bewußtsein, wenn ich im Sudan in die Höfe dieser Menschen kam. Überall an den Mauern sah man die Spuren kürzlich dargebrachter Opfer, überall standen sogenannte Fetische, Gottes- und Ahnenhäuschen und Altäre, überall sah man die heilig gehaltenen Gräber der Ahnen. Die ganze Atmosphäre atmete Religion. Die leitenden Persönlichkeiten sind Priester oder Priesterinnen.

Es scheint mir nun in diesen ganzen religiösen Komplex auch das eigenartige und viel erörterte Phänomen des Totemismus zu gehören. Bekanntlich besteht der Totemismus darin, daß man eine innere Wesensbeziehung zwischen einem Menschen bzw. einer unilateralen Gruppe und einem anders gearteten Wesen, ursprünglich wohl immer einem Tier annimmt.

Bis in die jüngste Zeit hat man auch den Totemismus meist als ein rein soziologisches Phänomen aufgefaßt. Aber immer mehr kommt man heute zu der Erkenntnis, daß er im Grunde genommen ein religiöses Phänomen, Kult-Totemismus ist. Ich glaube, man darf heute schon vermuten, daß er auf die Grundidee des Opfers zurückgeht. Das Totemtier ist stellvertretendes Opfer für den Stammvater, der wegen eines Vergehens geopfert werden sollte, und dann für jeden seiner Nachkommen, der kraft seiner Geburt der Opferung verfallen ist. Auf diese Dinge kann ich in diesem Zusammenhang nicht näher eingehen.

Jedenfalls kommen wir mit dieser Erkenntnis vom religiösen Grundcharakter der unilateralen Gemeinschaften auf das Moment, das neben den beiden Prinzipien des Geschlechtes und des Blutes letzten Endes für die grundsätzliche Differenzierung der zwei Gesellschaftsformen verantwortlich ist. Das ist die Weltanschauung.

Die unilaterale, auf der Abstammung von einem Mutterschoß oder einem Vatersamen begründete Ordnung ist die Auswirkung einer Weltanschauung, die ich als religiös-überweltliche gekennzeichnet habe. Demgegenüber scheint mir die bilaterale, auf dem geschlechtlichen Zusammenleben gründende Ordnung der Gemeinschaft zurückzugehen auf die andere Weltanschauung, die ich als magisch-innerweltliche bezeichnet habe. Hier verfolgt das Zusammenleben innerweltliche, hauptsächlich wirtschaftliche Ziele, und zugleich gilt das Geschlechtliche als die stärkste Quelle magischer Kraft.

Die verschiedene weltanschauliche Grundlage der beiden Gemeinschaftsformen offenbart sich auch, wenn wir einen Blick werfen auf ihre soziologische Weiterbildung im Staate. Dabei scheint die Entwicklung zum Staate hin das Ergebnis einer Verbindung dieser beiden Ordnungen zu sein. Je nach dem Vorherrschen der einen oder anderen von ihnen zeigt auch der Staat eine mehr religiöse oder eine mehr utilitaristisch-zweckstrebige Struktur und Funktion. Im ersten Falle haben wir den

sakralen Staat. In diesem steht an der Spitze der heilige König oder besser der Gottkönig, der als Repräsentant einer Gottheit und zugleich seines Volkes nach einer bestimmten Regierungszeit rituell getötet wird, d. h. der sein Leben als Sühnopfer für sein Volk hingeben muß. Im zweiten Fall haben wir den Staat als Interessengemeinschaft mit hauptsächlich wirtschaftlichen Zielsetzungen.

### **Gegenseitige Beeinflussung der beiden Ordnungstypen**

Nun muß im Auge behalten werden, daß die geschilderten zwei Typen sozialer Ordnungen Idealtypen sind, die aus den Tatsachen abstrahiert sind und sich wohl überall bemerkbar machen, so daß hier der eine, dort der andere vorherrscht. Die Wirklichkeit des sozialen Zusammenlebens zeigt wohl überall eine Vermischung dieser beiden Typen.

Niemals im Laufe der langen Geschichte der Menschheit haben ja die Kulturen leblos wie Steine nebeneinander gelegen. Sie haben ihre Einflüsse nach allen Seiten ausgestrahlt, sie sind gewandert, sie haben sich gegenseitig überlagert und miteinander vermischt. Bei den auf diese Weise zustande kommenden Mischformen leidet die Integration.

Dabei wird nun recht eigentlich das Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft zum Problem. Die unilaterale, kollektive und religiöse Ordnung verhält sich rezessiv gegenüber dem eindringenden Individualismus und der Profanisierung aller kulturellen Belange. *Lineage* und *Clan* lösen sich in Individualfamilien auf, die heilige Erde wird profaniert, das gemeinschaftliche Land wird unter die einzelnen Familien verteilt, wird schließlich dann persönlicher Besitz, es kann nunmehr auch veräußert werden. Habsucht, Ehrgeiz und Streitsucht schaden oft dem Gemeinschaftsleben. Die sexuelle Moralität der Unverheirateten lockert sich. Es kommen verschiedene Formen von Ehe nebeneinander vor, manchmal bei denselben Individuen, was auch die Ehemoral bedenklich schwächt. Die Verbindung einer exogamen mit einer endogamen Heiratsregelung macht ein sehr strenges Meidungstabu notwendig zwischen Bruder und Schwester zur Verhütung von Inzest, das oft zu grotesken Umgangsformen zwischen Geschwistern verschiedenen Geschlechts führt. Ein ähnliches Verhalten besteht zwischen Schwiegereltern und Schwiegerkindern. Der Mann spielt hier eine doppelte Rolle als Vater und als Mutteronkel. Als solcher hat er über die Heiraten seiner Kinder und der Kinder seiner Schwester zu verfügen. So verheiratet er seine Kinder mit seinen Neffen bzw. seinen Nichten von Schwesterseite, es kommt zur sogenannten *Cross-Cousin-Heirat*.

Eine starke künstliche Autorität muß hier schließlich geschaffen werden, um die Interessen von Individuum und Gemeinschaft aufeinander abzustimmen und den Verfall der Gesellschaft aufzuhalten.



## Praktische Folgerungen

Die Frage nach Individuum und Gemeinschaft hat uns also einen Überblick über die gesamte Soziologie verschafft. Es kann für die Mittel-schuljugend der Oberstufe nicht so ganz wertlos sein, wenn sie einigermaßen in diese Probleme und Erkenntnisse eingeführt wird. Ich zweifle auch nicht daran, daß sie dafür das nötige Interesse aufbringen würde. Da es sich um weltanschauliche Dinge handelt, die dazu m. E. für eine wirklich zeitgemäße, moderne Apologetik des Christentums von großer Bedeutung sind, wäre es nur natürlich, wenn eine solche Einführung im Rahmen des Religionsunterrichts gegeben würde.

In einer Zeit, die alle Engen sprengt, die eigentlich nur noch die Menschheit kennt, muß auch der Gesichtskreis, in dem das Christentum und die religiösen Fragen gesehen werden, bedeutend geweitet werden. Andernfalls sind schwere Glaubenskonflikte unvermeidbar. Denn dann steht die Glaubenseinsicht nicht mehr in Korrespondenz mit dem Weltbild.

Darüber hinaus halte ich es für wertvoll, daß die jungen Menschen durch diese soziologisch-völkerkundlichen Erkenntnisse sehen lernen, welches die Grundlagen unserer westlichen sozialen Ordnung sind und wie relativ diese im Rahmen der Gesamtmenschheit sind, wie so manches daran kritisch unter die Lupe genommen werden muß.

Drei Übelstände gibt es jedenfalls in den unilateralen Gemeinschaften nicht, die ein Krebschaden an unserer, auf der individualistischen, bilateralen Kleinfamilie aufgebauten Gesellschaft sind. Das ist: 1. die körperliche und besonders seelische Vereinsamung des Individuums, 2. der ganze üble Rattenschwanz, den wir als soziale Frage bezeichnen, 3. das, was ich den kitschig-sentimentalen Sexualismus unserer Gesellschaft nennen möchte, der sich in Radio, Theater, Kino und im öffentlichen Leben als das fast einzige tiefere Erleben unserer Zeit manifestiert und auch das Eheleben vielfach zu einer Art legalisierter Unzucht macht. Alles Dinge, die zu den größten inneren und äußeren Konflikten Anlaß geben und unsere soziale und moralische Ordnung immer tiefer in eine Sackgasse geraten lassen.

Aber es erscheint mir nicht unwichtig, die gewonnenen soziologischen Einsichten noch zu etwas anderem in Beziehung zu setzen, nämlich zu ihrem Symbolgehalte.

Unser religiöses Erkennen und Erleben ruht im Symbol. Unser Intellekt ist ebensowenig wie unsere Sinne geeignet, übernatürliche Wirklichkeiten ihrem wesenhaften Sein nach zu erkennen. Auch das gelehrteste Reden über diese Wirklichkeiten muß sich bewußt bleiben, daß es im Symbol stecken bleibt, d. h. diese Wirklichkeiten niemals adäquat zum Ausdruck bringen kann. Das gilt auch für die Formulierungen von



Dogmen. Auch sie sind und bleiben Symbole, die sich bemühen, Dinge und Wirklichkeiten dem Erkennen und Erleben von Wesen näher zu bringen, die in das unzugängliche Licht nicht einzudringen vermögen, das diese Wirklichkeiten umflutet.

Zu den ihrem Wesen nach unausdrückbaren und unnahbaren übernatürlichen Wirklichkeiten gehört nun auch das Mysterium der, man könnte sagen, göttlichen Soziologie, das sich auf Erden manifestiert in der Kirche. Die manchmal etwas krampfhaft anmutenden Anstrengungen, die man in unserer Zeit in christlichen Kreisen macht, um sich auf dem Wege über das Symbol dem Geheimnis der Kirche zu nähern, zeigen nur zu deutlich, wie uns in unserer individualistischen Sozialordnung eigentlich das Einfühlungsvermögen dafür verlorengegangen ist.

Man versucht diese Annäherung vom Symbol der Familie aus. Aber es kann mit Recht bezweifelt werden, ob sie von hier aus möglich ist. Erkannten wir doch die Familie als einen seinem Wesen nach wirtschaftlichen Sozialverband bilateraler Art, der stark auf den Individualismus hin tendiert. Die Kirche aber ist ganz eindeutig — auch wenn die Menschen in ihr nicht selten reichlich Ökonomisches betreiben — ganz eindeutig Kultgemeinschaft, die Kultgemeinschaft κατ' ἐξοχήν als Gemeinschaft der Liebe ganz abgeneigt jedem Individualismus. Christus selbst nimmt nicht die bilaterale Familie für sie als Symbol, sondern die unilaterale Ausrichtung aller auf den einen Vater. Die unilaterale Sozialordnung haben wir erkannt als eine durch und durch kultisch-religiöse Ordnung. Es ist naturgemäß für uns einigermaßen schwer, uns in dieses Symbol einzuleben, da wir eine solche Gesellschaftsordnung nicht oder vielleicht nicht mehr haben. Aber auf der anderen Seite muß man sich wohl fragen, ob es für Menschen, die noch in einer unilateralen Ordnung leben, möglich sein wird, sich auf dem Wege über das Symbol der bilateralen Familie mit der Idee der Kirche wirklich innerlich vertraut und befreundet zu machen. Ich rühre an ein Problem, das in der heute fast trostlos problemreichen Missionsarbeit nicht übersehen werden sollte.

Aber ich will diesen Folgerungen aus meinen Darlegungen nicht weiter nachgehen. Es genügt mir, diese etwas delikaten Fragen angedeutet zu haben. Vielleicht finden sich andere, die geeigneter und bereit sind, sie weiter durchzudenken und ihre Erkenntnisse der Aufgabe dienstbar zu machen, die mir gerade in der religiösen Unterweisung unserer Zeit vordringlich zu sein scheint, nämlich unsere in unverständenen Formen und Formeln einigermaßen petrifizierten religiösen Haltung neues Leben einzuhauchen durch ein vertieftes, auf ihrer Wesenserkenntnis beruhendes Verständnis der Symbole. Es ist und bleibt eben alles, was wir über göttliche Dinge aussagen und was wir von ihnen erleben können, d. h. unser gesamtes religiöses Leben in Wort wie in Bild wie in Handlung Symbol.

# Ein neuer, mehrschichtiger Kirchenbegriff

Von Johannes Beumer S.J., Frankfurt/M.

Die Fragen nach dem Wesen und den Eigentümlichkeiten der Kirche sollen allem Anschein nach in der Theologie der Gegenwart noch nicht so bald verstummen. Manches ist in dieser Hinsicht zwar durch die für die Ekklesiologie richtungweisende Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis* (29. Juni 1943) geklärt, aber das eine oder andere bleibt immer noch offen und heischt dringend eine Antwort, die restlos befriedigt. Besonders ist es der Kirchenbegriff selber, der in seiner ganzen Tiefe und nach seinen verschiedenen Aspekten hin durchforscht und vollendet dargestellt werden müßte. Wird er nicht häufig, so möchte man meinen, zu eng gefaßt, so daß er der weitverzweigten Problematik einer ständig voranschreitenden Theologie kaum mehr zu entsprechen vermag? Wenn er aber einer gewissen Auflockerung bedarf, dann bietet vielleicht die Unterscheidung von mehreren Schichten in ihm die Möglichkeit dazu und damit einen gangbaren Ausweg aus den vorliegenden objektiven Schwierigkeiten.

Worauf wir hier anspielen, ist die Tendenz einiger Theologen des französischen Sprachgebietes, die in der Kirche verschiedene Arten der Zugehörigkeit (*appartenance*) voneinander abheben und folgerichtig den Begriff „Kirche“ selber über die sichtbare Einheit der katholischen Gemeinschaft erweitern und dementsprechend, obschon sie das Wort nicht verwenden, in „Schichten“ aufteilen<sup>1</sup>. Sie berufen sich dafür auf eine Reihe weiterer Theologen, aber nicht immer ganz zu Recht<sup>2</sup>. Diese Bestrebungen sind inspiriert und meistens auch bewußt getragen von dem ökumenischen Gedanken und haben daher zweifellos eine Bedeutung. Freilich handelt es sich keineswegs um eine geschlossene, einheitliche Theorie; aber es wäre langwierig und zu mühsam, die Sonderheit jeder

<sup>1</sup> Namentlich seien genannt: V. Morel, *Le corps mystique et l'Eglise romaine*, Nouvelle Revue théologique 70 (1948) 703—726; M. Nothomb, *L'Eglise et le Corps du Christ*, Dernières encycliques et doctrine du Saint Thomas, *Irénikon* 25 (1952) 226—248; L. Richard, *Une thèse fondamentale de l'œcuménisme: Le baptême, incorporation visible à l'Eglise*, Nouvelle Revue théologique 74 (1952) 485—492. — Daß in der französisch sprechenden Ekklesiologie auch die traditionelle Ansicht Verteidiger hat, zeigt u. a. die zugleich mit der von Nothomb erschienene Arbeit von D. T. Strotmann, *Les membres de l'Eglise*, *Irénikon* 25 (1952) 249—262.

<sup>2</sup> So werden zitiert: C. Lialine, *Une étape en ecclésiologie, Réflexions sur l'encyclique „Mystici Corporis Christi“*, *Irénikon* 19 (1947) 283—314; P. A. Liégé, *L'appartenance à l'Eglise et l'encyclique Mystici Corporis Christi*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 32 (1948) 351—358.

einzelnen Meinung für sich zu untersuchen, und darum begnügen wir uns hier mit der in etwa gemeinsamen Grundeinstellung, die trotz erheblicher Abweichungen noch beobachtet werden kann. Es muß so leider manches unberücksichtigt bleiben, nicht nur was an feinen Differenzierungen und gelegentlichen Selbstberichtigungen auftritt, sondern auch alles das, was nebenher Brauchbares und Wertvolles zu einem wahren Fortschritt der Ekklesiologie beigesteuert worden ist. Bei den deutschen Theologen gibt sich die Ausdrucksweise im allgemeinen vorsichtiger und sozusagen korrekter; jedoch wäre selbst da dem einen oder anderen gegenüber wohl die Frage angebracht, ob nicht vereinzelt eine Formulierung der Hypothese eines mehrschichtigen Kirchenbegriffes nahe komme. Wir möchten niemanden „verketzern“ oder ungehört verurteilen, sondern wollen ohne allen Abstrich die guten Absichten und Beweggründe würdigen. Auf der anderen Seite ist es sicherlich nicht unberechtigt, wenn wir die neue Auffassung einmal einer kritischen und unvoreingenommenen Prüfung unterziehen.

## I.

Was überhaupt an Schichten des Kirchenbegriffes vorgebracht werden kann, läßt sich ungezwungen auf vier beschränken. Unterteilungen sind selbstverständlich noch möglich, sie würden indes, zumal für eine erstmalige Untersuchung, das Problem unnötig komplizieren. In den vier Schichten, die nicht jedes Mal zusammen genannt werden und die außerdem je nach der vertretenen Meinung eine unterschiedliche Darlegung und Bewertung erfahren, erscheint eine Steigerung, wodurch angeblich das eigentliche Wesen der Kirche immer deutlicher hervortreten und für die theologische Betrachtung zugänglich gemacht werden soll.

Zu der ersten und untersten Schicht gehören schlechthin alle Menschen. Es besagt ja die gesamte Menschheit nicht allein eine natürliche Einheit, sondern, und das vor allem, wegen der Menschwerdung des Gottessohnes, der die eine menschliche Natur angenommen hat, auch eine übernatürliche Wirklichkeit, eine Gemeinschaft, in der die einzelnen seinshaft mit Christus, ihrem Haupte, und eben dadurch ebenfalls untereinander eine Verbindung haben. Man könnte diese Einheit „Kirche“ nennen oder zum mindesten Anfang der Kirche und eine Schicht in ihr. Die Verbindung mit dem Gottmenschen ist in der tatsächlich gegebenen Ordnung an den Besitz der Menschennatur, wie sie nun einmal ist, geknüpft und deshalb unzerstörbar und unverlierbar; räumlich umfaßt sie demnach die ganze Erde, wenn wir von etwaigen Bewohnern anderer Welten absehen, und zeitlich die ganze Geschichte der Menschheit, angefangen entweder mit der Erschaffung des ersten Menschen im Paradiese oder zum mindesten mit der Verheißung des Erlösers nach dem Sündenfall und endigend schließlich mit dem Jüngsten Gericht.

Die zweite Schicht baut sich auf der ersten auf. Was sie ihrerseits hinzufügt, ist die Verbindung mit Christus in Gnade und Liebe und deshalb in der Gnade der Rechtfertigung. Alles das kann ja der Anteil des Menschen sein, auch ohne daß er in die äußere Gemeinschaft der katholischen Kirche eintreten müßte. Es sind zwar Ausnahmefälle, aber sie scheinen recht häufig vorzukommen, besonders wenn man die notwendige Hinordnung auf Christus selbst noch durch ein *implicite* geschehen läßt. Sicherlich bedeutet diese zweite Schicht etwas anderes als das, was man für gewöhnlich unter „Kirche“ verstehen will, jedoch enthält sie immerhin viel, wenn nicht das Wesentliche von ihr und besagt jedenfalls einen weiteren Schritt auf dem Wege zu ihrer Verwirklichung. Kein Theologe von heute wird bestreiten, daß auch außerhalb der sichtbaren katholischen Kirche das übernatürliche Heil, sei es nun das anfängliche Heil der Rechtfertigung oder das endgültige Heil der ewigen Seligkeit, erreichbar ist. Daraus ergibt sich dann anscheinend die unabweisbare Folgerung: Die so Begnadeten sind als Glieder des mystischen Leibes Christi anzusprechen, erfreuen sich der Einwohnung seines Geistes, der die Seele der Kirche ist, und machen darum eine Art „Kirche“ aus.

In der dritten Schicht ist endlich die Sichtbarkeit der christlichen Gemeinschaft vollkommen dargestellt. Der Glaube entfaltet sich zu einem Bekenntnis des Glaubens, und die Verbindung mit Christus zeigt sich durch die Unterwerfung unter die ihn auf Erden vertretende Autorität und durch die Teilnahme an seinen Sakramenten. Der Taufe eignet es, den Menschen in diese neue Gemeinschaft äußerlich und innerlich einzugliedern, deren er aber auch wieder verlustig gehen kann. Wir begegnen also in dieser Schicht der Kirche in dem geläufigen Sinne des Wortes, auch der Kirche als einer rechtlichen Einrichtung. Es ist indes hervorzuheben, daß hier noch nicht die volle Begnadung gefordert wird, damit der Unterschied gegenüber der folgenden Schicht gewahrt bleibe. Demnach ist die dritte Schicht die Kirche der sichtbar mit Christus verbundenen Menschen, nämlich durch das äußere dreifache Band des Glaubens, des Gehorsams und der Sakramente, also die Kirche der Sünder.

Die vierte Schicht führt darüber hinaus, indem sie das eigentliche Leben der Gnade, und zwar in der kirchlichen Gemeinschaft, hinzufügt. Sie vermag infolgedessen die Werte zu vereinigen, die in der zweiten und dritten Gruppe getrennt vorlagen, und scheint den innersten Kern der Kirche zu bilden. Denn sie hat nur solche Glieder aufzuweisen, die offenkundig dem Sinn und der Eigenart der von Christus gewollten und eingesetzten Wirklichkeit vollauf gerecht werden. Der Unterschied zwischen Sündern und Heiligen in der Kirche bezieht sich nämlich keineswegs ausschließlich auf die Beurteilung der einzelnen als Menschen, sondern ebenso auf die Beurteilung des einzelnen als Gliedes der Gemein-

schaft, weil auch die Heiligkeit ihre sozialen Auswirkungen besitzt. Diese Kirche der Heiligen muß selbstverständlich im Zusammenhang mit den anderen Schichten betrachtet werden, sie darf aber andererseits als Ziel alles dessen gelten, was irgendwie den Namen „Kirche“ beansprucht und verdient.

Damit haben wir einige knapp gehaltene Andeutungen des mehrschichtigen Kirchenbegriffes gegeben. Es war ein summarisches Verfahren, das die Differenzierungen unbeachtet läßt und darum vereinfacht und möglicherweise auch vergrößert. Immerhin kann so die wesentliche Linie deutlich hervortreten. Der mehrschichtige Kirchenbegriff hat seine Vorzüge, die wohl besonders darin zu suchen sind, daß die einzelnen herangezogenen Tatsachen (Einheit der Menschen durch die Menschwerdung des Gottessohnes, Heilsmöglichkeit auch außerhalb der sichtbaren Kirche, Vorrang der Heiligkeit in der ganzen Gemeinschaft) theologisch nicht angefochten werden können und daß durch die Verbindung der verschiedenen Momente eine neue Sicht der Kirche zustande kommt, die eine Antwort auf die aktuellen Fragen der Ekklesiologie erleichtern könnte. Bei der Bestimmung der kirchlichen Gliedschaft scheint, um nur ein Beispiel herauszugreifen, ein Rückgriff auf die Mehrheit der Schichten unerläßlich zu sein. Ähnliches gilt, so möchte man annehmen, für das schwierige Problem der Heilsnotwendigkeit der Kirche. Sollte aber jemand die nunmehr gewählte Ausdrucksweise befremdlich und zu materiell finden, so sei an die durch ihren Ursprung bedingte Begrenztheit der menschlichen Sprache erinnert. Vielleicht könnte man auch die „Schichten“ durch „konzentrische Kreise“ ersetzen, die noch besser das Ineinander betonen würden. Es lassen sich jedoch u. E. noch weitere Bedenken erheben, die ungleich schwerer wiegen und wohl nicht so einfach zu zerstreuen sind.

## II.

Unser erstes Bedenken betrifft einen gewissen Mangel an Traditionsgemäßheit des mehrschichtigen Kirchenbegriffes. Wir können und müssen zwar zugeben, daß gegen die einzelnen von ihm verwerteten Tatsachen an und für sich nichts einzuwenden sei, aber die gesamte Betrachtungsweise ergibt doch als solche ein mindestens neues und ungewohntes Bild von der Kirche. Natürlich darf man nicht verlangen, daß die Überlieferung schon von je her eine Mehrheit von Schichten ausdrücklich unterscheidet; denn das hieße jeglichen Fortschritt in der theologischen Erkenntnis unterbinden. Eines ist jedoch erforderlich, daß nämlich kein Widerspruch mit der Tradition vorliegt, und nach Möglichkeit sind immer auch die Verbindungslinien aufzuspüren, die von einer neuen Vorstellung zu jener hinführen könnten. Andernfalls erhebt sich die drohende Gefahr



einer gedanklichen Konstruktion, die zwar anregend und gefällig sein kann, aber vielleicht den theologischen Erwartungen und Anforderungen nicht genügt. Dem traditionellen Kirchenbegriff eignet nun klar und deutlich eine Wesenseigenschaft, die der Einheitlichkeit, und im Brennpunkt der sich um ihn gruppierenden Erörterung ekklesiologischer Art steht fest die eine konkrete katholische Kirche. Das bleibt auch dann noch wahr, wenn, wie es bisweilen geschehen ist (besonders bei Gregor dem Großen und Beda dem Ehrwürdigen), die *Ecclesia universalis* erscheint, die außer der Vorbereitung des Alten Bundes (*Ecclesia ab Abel*) auch die Vollendung des Jenseits in den Kirchenbegriff einbezieht. Ob demgegenüber die unterschiedlichen Schichten der neuen Konzeption bestehen können, wäre in erster Linie nachzuprüfen. Es darf ja nicht auseinandergerissen werden, was notwendig zusammengehört, und es darf vor allem nicht der Blick von der sichtbaren katholischen Kirche abgelenkt werden. Und das ist zu befürchten in einer Auffassung, zu deren Eigentümlichkeit es gehört, neben dieser Kirche, entweder vor ihr oder nach ihr, noch andere Schichten als „Kirche“ anzuerkennen. Man mag das abschwächen, und die Vertreter des mehrschichtigen Kirchenbegriffes tun es auch in dieser oder jener Form, aber es fragt sich, ob die Gefahr wirklich beseitigt ist.

Den Beweis für die Einheitlichkeit des traditionellen Kirchenbildes im einzelnen und ausführlich anzutreten, müssen wir uns hier versagen. Einen entscheidenden Beitrag könnte schon das liefern, was anderswo über die Identität von katholischer Kirche und mystischem Herrenleib mit Berufung auf die Enzyklika Pius' XII. *Humani generis* dargetan worden ist<sup>3</sup>. Wir wollen uns jetzt auf eine Seite des Problems konzentrieren, wo unsere Bedenken noch größer werden, und die Heilsnotwendigkeit der Kirche im Zusammenhang mit dem mehrschichtigen Kirchenbegriff ins Auge fassen.

Die Tradition versteht unter Heilsnotwendigkeit der Kirche, ohne auch nur dem geringsten Zweifel Raum zu geben, die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren katholischen Kirche. Jede andere Deutung übersieht die objektiven Gegebenheiten<sup>4</sup>, und besonders wäre eine Lösung, die an Stelle der sichtbaren Kirche in der vorgelegten Frage eine von jener sich unterscheidende Schicht der Kirche setzen wollte, eine unhaltbare Verharm-

<sup>3</sup> Die Identität des Mystischen Leibes Christi und der katholischen Kirche, Theologie und Glaube 44 (1954) 321—338.

<sup>4</sup> Die Heilsnotwendigkeit der Kirche will sicher nach der gesamten Tradition mehr besagen als daß es nur eine Kirche gibt und daß keine andere Gemeinschaft das Heil vermittelt. Nicht allein das ist gemeint, sondern auch und zwar an erster Stelle die Heilsmöglichkeit für den einzelnen überhaupt. Darum scheinen uns die Ausführungen im Bildungsband des Großen Herder (X. Der Mensch in seiner Welt, Freiburg 1953, 1294 f.) zum mindesten mißverständlich.

lösung des Problems. Die Stellungnahme des heiligen Augustinus ist bekannt; wenn man sie rigoristisch nennen will, bleibt immerhin zu beachten, daß sie jahrhundertlang einen tiefgreifenden und nachhaltigen Einfluß auf die Ekklesiologie der Scholastik ausgeübt hat. Aber noch mehr fällt in die Waagschale, daß sogar die feierlichen Definitionen des Lehramtes, so namentlich die Bonifaz' VIII. in seiner Bulla *Unam sanctam*<sup>5</sup> und die auf dem ökumenischen Konzil von Florenz (*Decretum pro Jacobitis*)<sup>6</sup>, mit unzweideutigen Worten die Heilsnotwendigkeit der Kirche auf die sichtbare Gemeinschaft der katholischen Einheit bezogen haben. Wir möchten nichts dagegen einwenden und halten es für durchaus berechtigt und wegen des rechten Verständnisses des allgemeinen Heilswillens Gottes sogar für notwendig, den schroffen Formulierungen eine gewisse mildernde Erweiterung zu geben<sup>7</sup>. Die Theologie der Gegenwart darf und muß sich also darum bemühen, jedoch allein unter der klar im Bewußtsein bleibenden Voraussetzung, daß dabei die Substanz der

<sup>5</sup> Subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino de necessitate salutis (Denzinger 469). Das will nichts anderes besagen als die Heilsnotwendigkeit der konkreten katholischen Kirche, die im römischen Papste ihr sichtbares Haupt hat. Darum heißt es vorher: *Unam sanctam Ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est nec remissio peccatorum... quae unum corpus mysticum repraesentat, cuius caput Christus... Igitur Ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput Christus... Igitur Ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrique successor...* (Denzinger 468).

<sup>6</sup> *Firmiter credit (Romana Ecclesia), profitemur et praedicat, nullos intra catholicam Ecclesiam non existentes, non solum paganos, sed nec Iudaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes, sed in ignem aeternum ituros... nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati... Neminemque... posse salvari, nisi in catholicae Ecclesiae gremio et unitate permanserit* (Denzinger 714). Unübersehbar deutlich wird hier die Heilsnotwendigkeit von der katholischen Kirche ausgesagt, die unterschieden ist von Heiden, Juden, Häretikern und Schismaticern.

<sup>7</sup> Außer den Akten des Vatikanischen Konzils (siehe hierüber: J. Beumer, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils, Theologie und Glaube 38 [1947] 76–86) wäre die Erklärung des Heiligen Offiziums vom 8. August 1949 heranzuziehen (vgl. dazu: E. Brock, The Boston Hersey Case, Theologische Zeitschrift [Basel] 8 [1952] 42–59; A. Hoffmann, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche, Neue Ordnung 7 [1953] 90–99). Selbstverständlich wird der Theologe noch weiter zurückgreifen wollen, aber in der Interpretation der Texte aus Patristik und Scholastik ist größte Vorsicht am Platze. Sogar die Entscheidungen Pius' IX. (Denzinger 1647 und 1677) bieten kaum etwas direkt über die außerordentlichen Heilswege Gottes. Man vergleiche die Ausführungen K. Rahners (Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1955, Die Gliedschaft der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „*Mystici Corporis Christi*“, 44–48) über diesen Punkt mit denen bei A. Hartmann (Toleranz und christlicher Glaube, Frankfurt 1955, 88–111).

definierten Lehre unberührt zu lassen ist. Es macht aber einen gewaltigen Unterschied — theologisch gesehen, während die praktischen Konsequenzen davon kaum betroffen sind —, ob das auf die oben beschriebene Weise geschieht oder etwa durch die Theorie eines *votum Ecclesiae*. Letztere ändert nämlich gar nicht den Kirchenbegriff und hat den großen Vorteil auf ihrer Seite, daß sie sich auf den analogen und allgemein anerkannten Fall der Begierdetaufe (*votum baptismatis*) stützen kann und darum mit aller Bestimmtheit das Heil in Ausrichtung auf die eine sichtbare Kirche verspricht und nicht in einer damit nur lose verbundenen kirchlichen Schicht. So ist die Möglichkeit gegeben, daß einer, der nicht zu der konkreten Kirche als Glied gehört, wohl aber auf sie durch das *votum* hingeeordnet ist, das Heil erlangt, und damit bleibt die Heilsnotwendigkeit der Kirche (*in re* oder *in voto*) gewahrt. Im Gegensatz dazu wird der mehrschichtige Kirchenbegriff für das Heil nicht die Schicht der sichtbaren Kirche in Anspruch nehmen, sondern eine andere Schicht, die indes keineswegs das ist, was die Tradition in dieser Frage „Kirche“ genannt hat.

Noch andere Bedenken könnten hier namhaft gemacht werden. Um nur eines hervorzuheben: Es scheint uns eine Gefahr für den Kirchenbegriff der Überlieferung zu bedeuten, wenn man Sünder und Heilige der kirchlichen Gemeinschaft zwei voneinander getrennten Schichten zuweist. Gewiß ist es eine Tatsache, daß zwischen ihnen ein wesentlicher Unterschied obwaltet, der nicht allein das persönliche Leben des einzelnen, sondern in seinen Auswirkungen auch das Leben der Kirche betrifft. Jedoch ist eine Trennung undurchführbar, sowohl praktisch wegen des Mangels der Unterscheidungsmerkmale als auch theoretisch; wollte man letzteres dennoch versuchen, so müßte eine innere Auflösung der Kirche das Ergebnis sein, da diese nun einmal aus Sündern und Heiligen zugleich besteht. So hat es der Herr schon für das Gottesreich auf Erden in seinen Parabeln vom Unkraut unter dem Weizen, vom Fischnetz u. a. m. vorhergesagt; so hat es ein heiliger Augustinus in seinem durch den Kampf mit dem Donatismus gereiften Kirchenbegriff aufs klarste betont; so erfordert es endlich die Idee einer wirklichen Gemeinschaft und Gemeinsamkeit, die mit dem Geheimnis der Kirche identisch ist. Eine gegenteilige Ansicht würde, allerdings in verfeinerter Form, die Gedanken einer *Ecclesia spiritualis* oder *Ecclesia sanctorum* heraufbeschwören, da ja der innerste Kern das Wesen der Kirche wiedergibt.

### III.

Nach diesen grundsätzlichen Bemerkungen wird es sich der Mühe lohnen, wenn wir jetzt noch ein zweites Mal auf die vier Schichten des neuen Kirchenbegriffes im einzelnen zurückgreifen. Es läßt sich dann

besser auseinanderhalten, was eine jede an wertvollen Erkenntnissen und was sie an Einseitigkeiten und Übertreibungen bringt, die abzulehnen sind.

Die erste Schicht besagt, wenn man genau zusieht, noch nicht „Kirche“, sondern lediglich Voraussetzung und Grundlage für die Kirche Christi. Sie bietet nichts anderes als die Verwirklichungsmöglichkeit und die Verwirklichungsnotwendigkeit der Kirche, und zwar nicht als eine reine passive *potentia oboedientialis*, vielmehr als eine grundlegende Aktivierung auf eine Kirche hin, die aber selber noch in Potenz bleibt. Die Bedeutung der Menschwerdung des Gottessohnes für die gesamte Menschheit, auch unter sozialem Aspekt, ist vielleicht sonst nicht hinreichend herausgestellt worden, und das verdanken wir ohne Zweifel der neuen Auffassung. Aber sie darf andererseits nicht übermäßig gewertet werden, als ob sie allein schon eine Kirche bildete. In dieser Annahme wäre nicht einzusehen, warum die Verdammten der Hölle, die doch die seinshafte Verbindung mit dem Gottmenschen beibehalten, von jener ausgeschlossen sein müßten. Freilich beruht die Kirche auf der Menschwerdung, und die erlösungsbedürftigen Menschen sind ihre Bausteine, aber auch nicht mehr als das. Damit Kirche entsteht, bedarf es der Eingliederung des einzelnen, da der Besitz der Menschennatur nicht genügt, wie er vielleicht für eine Kirche des Paradieses genügt hätte; und es gibt in bestimmten Fällen einen Ausschluß aus der Kirche, trotzdem die seinshafte Grundlage nicht verloren gehen kann. Eine scharf geprägte theologische Sprache wird daher niemals dieses mit der Kirche oder auch nur mit einer Kirchenschicht verwechseln wollen.

Nicht so einfach ist die Lage der zweiten Schicht zu beurteilen. Der Anschein spricht hier nämlich allzu sehr dafür, daß schon etwas wie „Kirche“ begonnen hat. Und auf keinen Fall ist den Menschen dieser Schicht eine echte Möglichkeit des Heiles zu verweigern. Aber das, was sich bei ihnen an „Kirchlichkeit“ zeigt, bedeutet offenbar nicht eine Gemeinschaft für sich, auch eigentlich keine Sonderschicht, sondern bloß die persönliche Vorwegnahme dessen was die übrigen Menschen im Normalfall innerhalb der katholischen Kirche erhalten. Die Analogie der Begierdetaufe vermag das treffend zu erläutern. Diese stellt ja kein von dem Sakrament der Wassertaufe losgelöstes Mittel des Heiles dar, vielmehr gibt sie nur einen gewissen Anteil an den Heilswirkungen, die sonst vom Sakramente ausgehen; mit anderen Worten: Es gibt nur eine Taufe, die aber auf zweifache Weise empfangen werden kann (*in re* oder *in voto*). Ähnlich verhält es sich nun mit dem „Sakrament“ der Kirche, und das Verlangen nach ihr beinhaltet wesentlich die Ausrichtung auf das Sakrament selber, das die Kirche ist. Wir haben so einerseits eine wahre Heilsmöglichkeit außerhalb der sichtbaren Kirche und andererseits doch keine Kirche neben dieser, auch keine „Seele der Kirche“ oder eine

eigene Schicht der Kirche. Man könnte freilich die Menschen in der beschriebenen Lage begrifflich zusammenfassen, aber das wäre keine Wirklichkeit, weil aller Wert, sei er nun in persönlicher oder in sozialer Hinsicht gesehen, durch die eine Kirche gegeben ist. Wenn also ein Mensch zum Heile gelangt, so geschieht das immer nur durch die Kirche und auf sie hin — und darum bleibt sie allein die alleinseligmachende —, nicht aber notwendig auch jedes Mal innerhalb der Kirche. Wir haben deshalb keinen Grund, die Gliedschaft anders zu bestimmen, als es die Enzyklika *Mystici Corporis* tut; nicht einmal von einer weiter gefaßten Zugehörigkeit zur Kirche möchten wir sprechen, sondern allein von einer Hinordnung auf sie. Es ist also anzuerkennen, daß mit der Annahme einer zweiten Schicht im Kirchenbegriff die personale Belange des Menschen gut gewahrt sind, wir müssen aber zugleich dagegen den Vorwurf erheben, die ebenso wichtigen Interessen der Gemeinschaft weniger beachtet zu haben.

Aus dieser unserer Betrachtungsweise erschließt sich noch eine praktische Folgerung: Objektiv wird es unmöglich, trotz der Erkenntnis der einen wahren Kirche Christi bewußt außerhalb bleiben und so den eigentlich nur vorläufigen Zustand zu einem endgültigen machen zu wollen, während das mit der uns kritisch untersuchten Theorie sich eher vereinbaren ließe. Das subjektive Verhalten einzelner in konkreten Fällen der letzten Jahre (z. B. Franz Werfel, Simone Weil) und dessen sittliche Beurteilung stehen selbstverständlich hier nicht zur Diskussion.

Was die dritte Schicht angeht, so liegt auf den ersten Blick keinerlei Unterschied zwischen den beiden entgegengesetzten Denkrichtungen vor. Und doch dürfte es für einen ausgeglichenen Kirchenbegriff ernste Gefahren in sich bergen, wenn die Sünder der Kirche prinzipiell als eine eigene Gruppe angeführt werden. Schließlich und letztlich beanstanden wir die Aufspaltung der Kirche in zwei getrennte Teile, in den der Sünder und in den der Heiligen (dritte und vierte Schicht), weil auf diese Weise keine wirkliche Gemeinschaft zwischen ihnen in der einen Kirche erreicht wird. Was schon oben über die Heiligkeit der Kirche dargetan wurde, braucht wohl hier nicht noch einmal wiederholt zu werden. Es sei nur hinzugefügt, daß die rechte Einschätzung der äußeren Zugehörigkeit zur Kirche und allgemein die der Institutionen in ihrem sichtbaren und rechtlichen Bereich darunter zu leiden haben, wenn sich über ihnen eine höhere Kirchenschicht befinden soll, die erst die Vollendung dessen bringe, was „Kirche“ ist. In weitgehender Konsequenz könnte noch die Überbetonung des Gnadenlebens für die letzte Schicht dazu führen, bei dieser auf die dort doch vorhandenen positiven Faktoren sozialer Art weniger Wert zu legen und einseitig die Kirche von unten aufzubauen.

Das Gesamturteil über den neuen, mehrschichtigen Kirchenbegriff kann nach alledem nicht sehr günstig ausfallen. Er hat zwar dankens-



wernerweise die ekklesiologische Problematik an den entscheidenden Punkten aufgerissen und sicherlich mit größerer Deutlichkeit, als man es anderswo vorfindet, die personalen Belange des Einzelmenschen in der Gemeinschaft herausgestellt. Aber die damit verbundenen Nachteile sind nicht zu verkennen. Wir sahen sie vor allem in dem Mangel an gebührender Rücksichtnahme auf die Tradition und auf die theologischen Erfordernisse, die nun einmal eine positive und soziale Einrichtung, wie es die Kirche ist, unbedingt zu erfüllen hat. Wieweit die verschiedenen Einzelansichten von unseren Ausstellungen betroffen werden und wie sie ihnen etwa entgehen könnten, bedarf einer eigenen Untersuchung. Wir haben nur eine Grundhaltung aufgewiesen, die sich mehr oder weniger gegen den traditionellen Kirchenbegriff wendet. Diesen aufzugeben oder wesentlich abzuändern, besteht u. E. kein Anlaß. Er hat vielmehr vor wie nach seine Berechtigung; allerdings ist heutzutage bestimmter als früher eine wahre Heilsmöglichkeit auch außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der katholischen Kirche anzuerkennen, was indes nicht verlangt, die Grenzen dessen, was schon Kirche ist und was noch nicht Kirche ist, zu verrücken. Als positives Ergebnis halten wir schließlich fest: Identität von katholischer Kirche und Kirche überhaupt, soweit diese in der neutestamentlichen Heilsökonomie ihre raumzeitliche Verwirklichung gefunden hat.

## Zur Entstehung und Ausgestaltung der Pfarrorganisation im Bistum Trier

Die Frage nach der Entstehung und Ausgestaltung der Pfarrorganisation in einem Bistum scheint auf den ersten Blick für eine Geschichtsforschung, die sich um die Erkenntnis und die Deutung der großen geschichtlichen Bewegungen und Entwicklungen bemüht, von recht untergeordneter Bedeutung zu sein; eine Spezialbeschäftigung etwa für Liebhaber, die mit solchen Untersuchungen ihre Mußzeit ausfüllen.

Wer aber die Entwicklung der Forschung in den letzten 40 Jahren betrachtet, der muß feststellen, daß vor allem auf dem Gebiete der Profangeschichte zahlreiche Einzelforschungen betrieben worden sind<sup>1</sup>, daß man sich mit kleinen und kleinsten Fragen beschäftigt hat, deren Klärung für die allgemeine Geschichte z. T. von recht großer Bedeutung geworden ist; und zwar nicht nur in dem Sinne, daß Lücken in dem mosaikartigen Bilde der Geschichte geschlossen werden konnten, sondern auch dadurch, daß Ergebnisse solcher Kleinarbeit in nicht wenigen Fällen die Forschung zwangen, alte und z. T. recht lieb gewordene Vorstellungen aufzugeben und die ans Licht gekommene Wirklichkeit anzuerkennen<sup>2</sup>. Und es war wohl auch noch eine andere Erkenntnis, die aus der Spezialisierung der Forschung erwachsen ist: die Erkenntnis, daß Geschichte sich nicht auf einer einzigen Ebene allein abspielt, auf jener Ebene etwa, die uns in den Lehrbüchern gezeigt wird. Es gab nicht nur die Ebene der Kaiser und Könige, der Päpste und Bischöfe, der großen Adelssippen und ihres Anhangs; es gab ebenso die Ebene der kleinen Leute, die den Boden bebauten oder ihr Gewerbe betrieben, die dann im Laufe der Zeit auf Grund ihrer Tüchtigkeit oder auf Grund der Zeitverhältnisse auf der Stufenleiter des

<sup>1</sup> Vgl. — um nur für das rheinische Gebiet einiges zu nennen — die Veröffentlichungen in den Rheinischen Vierteljahrsblättern und in den Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein; ferner (seit 1949) das Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, dem man in unserem Bistum eine viel größere Verbreitung wünschen möchte, da von der Zahl der Abonnenten der den Bistümern Speyer, Mainz, Limburg und Trier zur Verfügung gestellte Raum für Veröffentlichungen abhängt.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auf dem Gebiete der Siedlungsgeschichte den Aufschwung, den die Ortsnamenforschung genommen hat (Fr. Steinbach, Studien zur westdeutschen Stammes- und Volksgeschichte, Schriften des Instituts für Grenz- und Auslandsdeutschtum an der Universität Marburg, 3, Jena 1926; W. v. Wartburg, Ein neuer Erklärungsversuch für die mit court, ville und villiers gebildeten Ortsnamen, Rheinische Vierteljahrsblätter 17 (1952) 59-65; Fr. Petri, Zum Stand der Diskussion über die fränkische Landnahme und die Entstehung der germanisch-romanischen Sprachgrenze, ebd. 17 (1952) 138-150; W. Kaspers, Die -acum Namen des Rheinlandes, Halle 1921; L. v. Laer, Die Siedlungsnamen des Hunsrücks, Bonner Dissertation 1937 (ungedruckt); H. Böhner, Fundkarte der fränkischen Reihengräberfriedhöfe in den Rheinlanden, Geschichtlicher Handatlas der deutschen Länder am Rhein, Bonn 1950, S. 4; A. Bach, Die Siedlungsnamen des Taunusgebietes in ihrer Bedeutung für die Besiedlungsgeschichte, Bonn 1927).

Einflusses nach oben stiegen<sup>3</sup>. Und diese verschiedenen Ebenen, auf denen sich Geschichte abspielte oder auch Geschichte gemacht wurde, standen nicht beziehungslos übereinander; sie waren miteinander verflochten durch Bande mannigfacher Art. Ein Volk ist in seinem politischen, wirtschaftlichen und religiösen Tätigsein keine gutkonstruierte Maschine, die läuft, sobald man sie in Gang gesetzt hat. Wir haben es mit etwas Lebendigem zu tun, das sich für gewisse Zeitabschnitte wohl in bestimmte Formen, Ordnungen und Gesetze gliedern läßt, das aber auch immer wieder die Formen, die Ordnungen und Gesetze menschlicher Herkunft umgestaltet und neubildet. Denn Geschichte bedeutet Leben und Entwicklung, und zwar nicht nur Leben und Entwicklung gemessen an den Verhältnissen unserer Zeit, sondern Leben und Entwicklung vor 500, vor 1000, vor 1500 Jahren. Das gilt auch für die Geschichte der Pfarreien eines Bistums, besonders dann, wenn dieses Bistum eine Vergangenheit von mehr als einundeinhalbtausend Jahren hinter sich hat.

Wer sich der Pfarrgeschichte zuwendet, der empfängt nach der Durchsicht der Urkundenbücher als ersten Gruß zunächst einen kleinen Schock<sup>4</sup>. Man sieht sich einer Unzahl hochmittelalterlicher Urkunden und sonstiger Quellen gegenüber, die in ihren Einzelheiten ein verwirrendes Bild bieten. Man glaubt auf den ersten Blick, ein undurchdringliches Dickicht von Nachrichten vor sich zu haben, dessen Durchforschung sich kaum zu lohnen scheint, weil man im Anfang kaum die Hoffnung haben kann, aus diesem Dickicht Ordnungen und Gesetzmäßigkeiten ans Tageslicht zu bringen, die 1000 und mehr Jahre zurückliegen.

Stellt man dann weiter fest, daß die meisten Landorte unseres Bistums erst zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert zum ersten Male in Urkunden genannt werden, und daß die Zahl jener Orte verhältnismäßig klein ist, die uns zwischen dem 10. und dem 7. Jahrhundert bezeugt sind, dann scheint die Aufgabe unlösbar zu sein, herauszufinden, von welchen Punkten aus die erste Pfarrorganisation auf dem Lande etwa seit dem 6./7. Jahrhundert ihren Anfang

<sup>3</sup> Vgl. zum Stand der Ministerialen, deren Nachkommen wir später so oft als kleine ritterschaftliche Ortsherren kennenlernen, die Ausführungen von K. Bosl, Die Reichsministerialität als Element der mittelalterlichen deutschen Staatsverfassung im Zeitalter der Salier und Staufer (Th. Mayer, Adel und Bauern im Staat des deutschen Mittelalters, Leipzig 1943, S. 82-106); E. Ennen, Ein geschichtliches Ortsverzeichnis der Rheinlande, Exkurs: Veräußerungen grundherrlichen Streubesitzes im 13. Jahrhundert, Rheinische Vierteljahrsblätter 9 (1939) 170 ff.

<sup>4</sup> Für unser Gebiet kommen in erster Linie in Frage: Beyer-Eltester-Goerz, Urkundenbuch zur Geschichte der jetzt die Preußischen Regierungsbezirke Coblenz und Trier bildenden mittelrheinischen Territorien, 1-3, Coblenz 1860 bis 1874 (meist „Mittelrheinisches Urkundenbuch“ genannt); Goerz, Mittelrheinische Regesten, 1-4, Coblenz 1876-1886; W. Günther, Codex diplomaticus Rheno-Mosellanus, 1-5, 1822-1826; C. Wampach, Geschichte der Grundherrschaft Echternach im Mittelalter, Luxemburg 1923; C. Wampach, Urkunden- und Quellenbuch zur Geschichte der altluxemburgischen Territorien, 1-9, Luxemburg 1915-1952; M. Stimming, Mainzer Urkundenbuch, 1, Darmstadt 1932; Th. J. Lacombet, Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins, 1-4, Düsseldorf 1840-1858; R. Knipping, Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter, 1-4, Bonn 1901-1915; dazu eine Reihe von Urkundenbüchern aus dem Maas-Mosel-Raume über frühen Besitz dortiger Abteien in unseren Landen (Gorze, St. Trond, Stablo-Malmedy, St. Hubert en Ardennes usw.).

genommen hat. Und in der Tat! Mit den genannten Quellen allein ist die Aufgabe unlösbar; liegt doch zwischen der Christianisierung unseres Landes und der ersten Erwähnung vieler Pfarrkirchen oder Pfarrbezirke oft genug ein Zeitraum von 500 Jahren.

Man muß also nach anderen Wegen Ausschau halten, die zum Ziele führen können. Solche Wege tun sich auf in der Siedlungsgeschichte, der Ortsnamenkunde, in der Wirtschafts- und in der Rechtsgeschichte, d. h. in Teilwissenschaften, die unter dem Namen der geschichtlichen Landeskunde zusammengefaßt werden.

Die Ortsnamen, mit denen unsere Dörfer heute bezeichnet werden, sind nicht ein Produkt menschlicher Willkür und Laune, sondern das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung; genauer gesagt: das Ergebnis des Landesausbaues von der vorrömischen Zeit bis etwa zum 13. Jahrhundert. Wir können heute im allgemeinen Orte unterscheiden, die nach ihrer Namensform der vorrömisch-keltischen Zeit, der römischen Zeit, der Zeit der fränkischen Landnahme seit dem 5. Jahrhundert, der karolingischen oder einer noch späteren Zeit angehören. Gewiß, es gibt einzelne Ortsnamen, die einer Zuordnung sich versperren, weil sie im Laufe der Zeit — wie man an anderen Fällen beurteilen kann — so umgestaltet worden sind, daß wir ihre ursprüngliche Form nicht mehr zu erkennen vermögen. Ihre Zahl ist aber sehr gering. Im übrigen aber bestätigt die Siedlungsgeschichte — vor allem die Erforschung der Friedhöfe mit fränkischen Reihengräbern — die Ergebnisse der Ortsnamenforschung. Wir haben uns den Landesausbau in unserem Bistum etwa in folgender Reihenfolge vorzustellen:

Eine recht große Zahl von Orten aus der gallo-romanischen Zeit hat die Stürme der Völkerwanderung überstanden. Wir finden solche Orte vor allem dicht nebeneinander im Moseltal, auf dem Maifeld und in einzelnen — aber wesentlich kleineren — Siedlungsgemeinschaften auf dem Hunsrück und in der Eifel<sup>5</sup>.

Neugründungen oder Umbenennungen von Orten im 5. und 6. Jahrhundert stellen jene Siedlungen dar, die auf -heim oder -ingen enden. In nicht wenigen Fällen scheint die vorfränkische Bevölkerung vor den Eroberern in landwirtschaftlich weniger günstige Gebiet ausgewichen zu sein, von denen uns manche -weiler Namen Zeugnis geben<sup>6</sup>. Die meisten -weiler Orte aber scheinen bis zum Hochmittelalter über den Umfang kleiner Hofsiedlungen noch nicht hinausgewachsen zu sein; deshalb ist es nicht weiter verwunderlich, daß diese Orte in unserem Gebiete bei der Organisation der Pfarreien kaum eine Rolle gespielt haben.

Vor dem 9. Jahrhundert entstanden wohl noch die meisten Orte auf -hausen.

<sup>5</sup> Vgl. vor allem die Karten in der unter Anmerkung 2) verzeichneten Veröffentlichung von Steinbach; ebenso dort die Arbeit von L. v. Laer über den Hunsrück; eine Zusammenstellung für die Orte des alten Landdekanates Kaimt-Zell bei F. Pauly, Untersuchungen über die siedlungsgeschichtlichen Grundlagen der Pfarrorganisation im Landkapitel Kaimt-Zell, Boppard 1952 (Manuskript in der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars in Trier).

<sup>6</sup> Vgl. hierfür und für die folgenden Ausführungen wiederum Steinbach unter Anmerkung 2.

Mit dem im großen betriebenen Landesausbau seit der Karolingerzeit sehen wir eine Fülle neuer Siedlungen entstehen, und zwar in den großen Waldgebieten des Hunsrücks und der Eifel; die Endungen -roth, -rath, -scheid, -schied, -holz und andere sind für diese dem Wald abgerungenen neuen Orte charakteristisch.

Gewiß, in diesem oder jenem Falle mag man bei der Benennung eines neugegründeten Ortes die Ortsnamenendung von einem Nachbarort entlehnt haben; doch sind solche Fälle als Ausnahmen zu betrachten, die das Bild des Besiedlungsablaufes nicht wesentlich verändern.

Wenn man nun an die Frage herantritt, wo man die ersten und ältesten Pfarrkirchen zu suchen hat, dann können ohne weiteres all jene Gebiet unberücksichtigt bleiben, in denen sich nur Ortsnamen jener Typen finden, die der Zeit der karolingischen Rodung oder einer noch späteren Zeit angehören. Mehr als die Hälfte der um 1100 bestehenden Siedlungen scheidet so z. B. im alten Landdekanat Kaimt-Zell aus der Reihe der um 800 möglichen Pfarrorte aus.

Auf die Frage, ob der größere Teil der verbleibenden Orte um 1100 Pfarrorte waren, geben uns die Urkunden, die von Kirchen und Priestern sprechen, nur sehr spärlich Antwort. Auch die Bezeichnungen *ecclesia*, *capella*, *oratorium* und *basilica* sind nicht eindeutig, da sie nachweislich oft genug einfach zur Bezeichnung eines kirchlichen Gebäudes gebraucht werden, ohne daß damit zugleich auch die rechtliche Stellung der einzelnen Kirchen bezeichnet wird<sup>7</sup>. Eine solche rechtliche Gliederung der Kirchen in Pfarrkirchen, halbselbständige Kirchen und bloße Filialkirchen hat es aber gegeben, und zwar nicht erst im 13. Jahrhundert, sondern auch schon im 8. und 9. Jahrhundert, wo uns für die eigentlichen Pfarrkirchen der Ausdruck *matrix-ecclesia* oder *ecclesia baptismalis* (Mutterkirche oder Taufkirche) begegnet.

Welch starke Stellung diese Mutterkirchen innehatten, zeigt uns für die Zeit um 1200 ein Rangverzeichnis der Kirchen des Landdekanates Kaimt-Zell<sup>8</sup>. In diesem von rund 180 Orten besetzten Gebiete gab es damals 29 Pfarrkirchen. Von ihnen lagen 16 im Moseltal, 7 auf dem Hunsrück und 6 in der Eifel. Die Pfarrorte des Moseltals tragen ausnahmslos Namen aus der vorrömischen und römischen Zeit; auf dem Hunsrück finden wir nur 5, in der Eifel nur 2 Pfarrorte mit solchen Namen, und diese liegen fast alle weit ab von der Mosel in der Nähe der Landkapitelsgrenzen. Vom Moseltal aus aber reichen Großpfarrbezirke mit bis zu 20 Orten bis weit auf den Hunsrück und in die Eifel hinein, z. T. sogar bis an die Landkapitelsgrenzen.

Unter Berücksichtigung dieses Tatbestandes wird es klar, daß die Bezeichnung „Mutterkirche“ ursprünglich nicht einfach ein Name war, sondern ein Rechtstitel, wenn man auch im 13. Jahrhundert dazu übergegangen war, einfach jede Kirche, die über Pfarrechte, vor allem über das Taufrecht verfügte, „Mutterkirche“ zu nennen. Dem Sinne nach aber setzt die Bezeichnung „Mutterkirche“ die Existenz von Tochterkirchen voraus. Wenn deshalb im 13. Jahrhundert oder später Kirchen auftauchen, die alle Pfarrechte besitzen, die aber nach den örtlichen Verhältnissen keine Filialorte gehabt haben können, oder wenn es

<sup>7</sup> Vgl. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Paris 1842, s. v.

<sup>8</sup> Gedruckt bei Beyer-Eltester-Goerz, a.a.O. 2, S. 427/8.



sich gar herausstellt, daß eine andere Kirche das Zehntrecht (als ursprünglich und nicht als ein später erworbenes Recht) besaß, dann muß aus diesem Befund der Schluß gezogen werden, daß die filiallosen sogenannten Mutterkirchen des 13. Jahrhunderts nicht zur Gruppe der eigentlichen Mutterkirchen gehört haben können, sondern in früherer Zeit einem anderen und älteren Pfarrbezirk unterstanden haben<sup>9</sup>.

Noch aus Quellen des 14. und 15. Jahrhunderts, die eine gütige Fügung einem in den Archiven in die Hände fallen läßt, kann man ersehen, daß die Zehntbezirke der alten Mutterkirchen recht genau abgegrenzt waren, so daß bei der Neugründung eines Ortes etwa im 14. Jahrhundert die Frage gar nicht diskutiert zu werden brauchte, welche Mutterkirche in dem neuen Orte zehntberechtigt war, auch wenn diesem Orte durch bischöfliche Gunst oder landesherrliche Bemühungen von Anfang an sämtliche Pfarrechte verliehen wurden. Solche Einzelheiten bestätigen nur den Eindruck, den man aus den leider nur in kleiner Zahl erhaltenen Umschreibungen von Zehntgrenzen alter Mutterkirchen aus dem 9. und 10. Jahrhundert gewinnt<sup>10</sup>. Allem Anscheine nach hat die Festlegung der Zehntgrenzen dieser Kirchen im Anschluß an jene Bestimmungen begonnen, durch die um die Mitte des 8. Jahrhunderts die kirchliche Forderung nach Entrichtung des Zehnten durch König Pippin zum Staatsgesetz erhoben worden war.

Unter Berücksichtigung der Begriffe „Mutterkirche“ und „Zehntbezirk“ und unter Beobachtung der in den einzelnen Pfarrorten des 13. Jahrhunderts erkennbaren Rechtsbeziehungen zu anderen Kirchen verringert sich die Zahl der im alten Landkapitel Kaimt-Zell um 1200 bestehenden 29 Pfarrkirchen auf ganze 6 Mutterkirchen, die um das Jahr 800 hier bestanden haben dürften. Es sind dies die Kirchen von Karden, Klotten, Senheim, Eller-Ediger, Kaimt und Kröv. Es würde zu weit führen, im einzelnen die Beweisgründe anzuführen, die zu diesem Ergebnis führen<sup>11</sup>. Das Ergebnis selbst wird bestätigt durch

<sup>9</sup> Eine förmliche Aufgliederung der Kirchen nach ihrem Rang als Mutterkirchen und Halb-Mutterkirchen bietet ein um 1350 anzusetzendes Kirchenverzeichnis des Landdekanates Piesport, gedruckt bei Longnon-Carrière, Pouillés de la province de Trèves, Paris 1915, S. 12-15. Das Register ist Ende des 14. Jahrhunderts angesetzt, läßt sich aber bei näherem Zusehen auf Grund einiger erwähnter Personen auf die Zeit um 1350 datieren.

<sup>10</sup> Zehntbezirksumschreibungen für unser Gebiet sind aus früher Zeit erhalten für Nachtsheim-Welcherath (gedruckt bei Beyer-Eltester-Goerz a.a.O. 1, nr 178), Rengsdorf (gedruckt ebd. 1 nr 80), Üxheim (gedruckt ebd. 1 nr 245), Mörschbach auf dem Hunsrück (gedruckt ebd. 1 nr 285); vgl. dazu die Veröffentlichung und (nicht unwichtige) Kommentierung alter Pfarrgrenzen auf dem Westerwald (Bleidenstadt, Schlossborn, Bierstadt, Gemunden, Montabaur, Haiger und Oberneisen) durch J. Hörle in Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte 4, 1952, S. 329 ff. und 5, 1953, S. 359 ff. In unserem Gebiete wurden Ort und Pfarrei Beilstein — beide kurz nach 1300 errichtet — ohne Diskussion dem Zehntbezirk Karden zugeteilt, weil das Territorium des neuen Orts seit jeher — wie Bruttig, Ellenz, Engelpfort und viele andere Orte — unbestritten zum alten Kardener Pfarrbezirk gehörten (vgl. Staatsarchiv Koblenz, Abt. 99 nr 275).

<sup>11</sup> Vgl. dazu F. Pauly, Die räumliche und verfassungsrechtliche Entwicklung des Pfarrsystems im Landkapitel Kaimt-Zell von den Anfängen bis zum Untergang der mittelalterlichen Kirchenverfassung, Trierer Dissertation 1955 (der Druck ist in Vorbereitung).

ähnlich gestaltete Verhältnisse in den alten Landdekanaten Piesport und Boppard, also für ein Gebiet, das vom Ruwerbach bei Trier bis zum Rhein, und von der Linie Heidweiler—Gillenfeld—Alflen in der Eifel bis zur Linie Thalfang—Bischofsdrhon—Bell—Kastellaun—Gondershausen auf dem Hunsrück reicht.

Von großer Bedeutung für gerade diese Art der Ausbildung von Großpfarrbezirken zwischen Rhein und Mosel war die hier geltende Organisation der königlichen Großgrundherrschaften, der Fiskalbezirke, wie man sie auch nennt. Die Zentralorte dieser Fiskalbezirke begegnen uns regelmäßig auch als Mittelpunkte von Großpfarreien. Eine ins einzelne gehende Untersuchung zeigt ganz klar, wie eng auf diesem Gebiete die Beziehungen zwischen politisch und wirtschaftlich abgegrenzten Räumen und den Territorien der Großpfarreien waren und wie sehr das Königtum der merowingischen und der karolingischen Zeit am Ausbau der Pfarrorganisation beteiligt war<sup>12</sup>.

In einer Zeit vorherrschender Naturalwirtschaft wäre den Bischöfen der Ausbau des Pfarrnetzes gar nicht möglich gewesen ohne die Mithilfe des Königtums, das in vielen Fällen die materiellen Voraussetzungen zur Gründung königlicher Pfarreien geschaffen hat. Die meisten dieser Königspfarreien sind zwischen dem 7. und dem 11. Jahrhundert von Königen an Bistümer und Abteien — meistens zusammen mit entsprechendem Großgrundbesitz — verschenkt worden; so erhielten im 7. und 8. Jahrhundert: das Germanusstift in Speyer die Grundherrschaft und die Mutterkirche Eller-Ediger, die Abtei Prüm Grundherrschaft und Mutterkirche Mehring-Schweich, das Bistum Trier Grundherrschaft und Mutterkirche Altrich-Wittlich; im 9. Jahrhundert die Abtei Echternach Grundherrschaft und Mutterkirche Kröv (um nur einige Beispiele zu nennen).

Zusammenfassend kann gesagt werden:

Der Normaltyp der Pfarrei zwischen Rhein und Mosel ist die Großpfarrei, und zwar für die merowingisch-karolingische Zeit und zum Teil noch bis in das 13. Jahrhundert hinein. Die Großpfarreien wurden von Priesterkollegien betreut, die unter der Leitung eines dazu berufenen Priesters standen.

Die Sprengelbildung geht nicht nur auf seelsorgerliche, sondern auch auf wirtschaftliche, politische und rechtliche Grundlagen zurück.

Die ältesten Pfarrbezirke haben ihren Mittelpunkt in Orten an der Mosel und umfaßten ursprünglich weite Gebiete im Hinterland. Die Sitze dieser Tauf- und Mutterkirchen sind Orte, die bereits vor der Völkerwanderung bestanden.

Im 8. und 9. Jahrhundert setzt eine erste Bewegung ein, in deren Verlauf neue Pfarrkirchen und Pfarrbezirke errichtet wurden. Diese Bewegung bestimmt von da an den Lauf der Entwicklung, die im 13./14. Jahrhundert mit der Auflösung der alten Mutterkirchenbezirke einen Höhepunkt erreicht. Dann tritt eine kurze Periode der Ruhe ein, bis dann im 16. Jahrhundert die weitere Auflösung von Pfarrbezirken, die im Hochmittelalter entstanden waren, fortschreitet, eine Entwicklung, die bis heute andauert. Dr. Ferd. Pauly, Boppard

<sup>12</sup> Vgl. dazu F. J. Heyen, Die Geschichte des königlichen Fiskus Boppard, Mainzer Dissertation 1953 (ungedruckt); F. Pauly, Das Reichsgut im Landkapitel Zell a. d. Mosel, Rheinische Vierteljahresblätter 17, 1952, S. 138-150.

## Die Kontroverse über den Kirchenbegriff<sup>1</sup>

Mit dieser Besprechung möchte der Berichterstatter, der vor seiner Konversion als evangelischer Pfarrer ein gutes Stück der protestantischen Kirchenbewegung der Gegenwart selbst miterlebt hat, auf die Bedeutung der angeführten Bücher für das theologische Gespräch zwischen den Konfessionen hinweisen, was in früheren Besprechungen seines Wissens noch nicht geschehen ist. Ein erneuter Hinweis auf die beiden Bücher in dieser Betrachtung dürfte aber um so mehr geboten erscheinen, als das theologische Gespräch über den Kirchenbegriff nach wie vor im Mittelpunkt der oekumenischen Einigungsversuche steht und zweifellos die Verhandlungen auf den protestantischen Weltkirchenkonferenzen auch in Zukunft bestimmen wird. Dieser Tatsache trägt Stolz Rechnung, wenn er in seinem Buch nach der Bedeutung der Kirchenlehre Emil Brunners, eines der führenden Theologen im „Weltrat der Kirchen“, für die vom Gesamtprotestantismus heute angestrebte kirchliche Einigung fragt und sich damit vom katholischen Standpunkt aus kritisch auseinandersetzt. Aber auch Semmelroths Buch, das zwar weniger die Kontroverse aufzeigen, als vielmehr eine positive Darstellung des katholischen Kirchenbegriffes geben will, ist für das Glaubensgespräch zwischen den Konfessionen hervorragend geeignet, weil es — die oekumenische Problematik durchaus einbeziehend — auf die gegenwärtig so brennende Frage der evangelischen Theologie nach der Kirche eine erfreulich klare und überzeugende Antwort gibt. Um Wiederholungen im Aufweis des katholischen Standpunktes zu vermeiden, will ich im folgenden Stolz vorzugsweise insoweit zu Wort kommen lassen, als er sich mit der Kirchenlehre Brunners auseinandersetzt, Semmelroth dagegen als Repräsentanten einer katholischen Kirchenlehre vorstellen, die der sakramentalen Aufgeschlossenheit wie kritischen Bedachtsamkeit der heutigen protestantischen Theologie gleich wertvolle Hinweise geben dürfte. Im Interesse der Verdeutlichung der oekumenischen Problematik für Leser beider Konfessionen habe ich mich im folgenden nicht auf eine verkürzte Inhaltsangabe beschränkt, sondern selbst erklärend und profilierend Stellung genommen, wo dies mir nötig erschien.

### I.

Stolz wendet in seinem Buch die Methode der dialektisch-apologetischen Mitteilung an, um die von ihm vertretene katholische Auffassung in These und Antithese herauszuarbeiten. Ganz richtig erkennt er als die theologische Basis Brunners dessen „Person- und *imago*-Begriff“ und das darauf errichtete Strukturprinzip des „dialektischen Personalismus“. In Abweichung von der katholischen und reformatorischen Lehre nimmt Brunner eine einzige *imago* in zweifacher Entfaltung an, wodurch der Gedanke an ein *donum*

<sup>1</sup> Zwei Bücher, die dem gegenwärtigen oekumenischen Gespräch dienen können: I. Stolz, Wilhelm: Theologisch-dialektischer Personalismus und kirchliche Einheit. Apologetisch-kritische Studie zu Emil Brunners Lehre von der Kirche. Freiburg 1953. — II. Semmelroth, Otto: Die Kirche als Ursakrament. Frankfurt 1953.

*superadditum* im Sinne der Übernatur ausgeschlossen ist. Die „formale *imago*“ als unverlierbare, auf Gemeinschaft gerichtete Menschennatur wird von der „materiellen *imago*“, dem wahren Personsein des Menschen in der Gotteskindschaft, unterschieden. Dieser „materialen *imago*“ geht der Mensch durch das *peccatum actuale*, in dem er unmittelbar vor Gott verantwortlich ist, verlustig. Das menschliche Sein — als „Sein zur Entscheidung“ angelegt — verwirklicht die „materiale *imago*“ in personaler Begegnung mit Gott, d. h. in der positiven Antwort des Menschen auf die im Offenbarungswort ergehende Antwort Gottes. In dieser „personalen Korrespondenz“ zwischen Gott und Mensch oder — wie Brunner es auch nennt — diesem „dialektischen Personalismus“ vollzieht sich die Rechtfertigung des Menschen und damit seine Erlösung. Auf die Offenbarungslehre angewandt, bedeutet das die Aufgabe der objektiven Lehrwahrheit zugunsten der einzig in der Begegnung zwischen Gott und Mensch erfahrbaren Personwahrheit. Biblische Offenbarung wird entsprechend als ausschließliche Begegnung des fleischgewordenen Wortes mit dem Menschen beschrieben, was dann zu einem radikalen Zurücktreten des Schrift-Logos vor dem Person-Logos führt: Das „Wort“ ist für Brunner einseitig der *Christus incarnatus*. Dem Schriftwort kommt nur die Rolle einer Beglaubigung zu. Die bei dieser Sicht (eigentlich doch in Abweichung von dem reformatorischen Materialprinzip der *sola gratia*) ganz und gar dem Menschen zugeschobene Heilsentscheidung vollzieht sich jeweils nur im Augenblick der menschlichen Glaubenshingabe. Von der personalistischen Dialektik dergestalt zu einem aktualistischen Glaubensmonismus fortschreitend, entfaltet Brunner nun sein Kirchenverständnis als Gemeinschaft der Glaubenden, die die zurückgewonnene „materiale *imago*“ in der Du-Bezogenheit der Nächstenliebe zum Ausdruck bringen. Dieses Kirchenverständnis stellt Brunner dem katholischen „Mißverständnis der Kirche“ gegenüber.

Stolz sucht nun den Nachweis zu führen, daß diese Grundanschauung Brunners in ihrer Konsequenz zu einer Spiritualisierung des Kirchenbegriffes führen und damit der in der protestantischen Oekumene ersehnten kirchlichen Einigung die tragfähige Basis entziehen muß. Hier müßte freilich nach meiner Meinung katholische Betrachtung die für protestantisches Denken außerordentlich typische theologische Methode Brunners noch näher ins Auge fassen, als das Stolz an dieser Stelle tut. Sehr zu beachten ist nämlich, wie die von Brunner ausgezogene Linie, die teilweise von durchaus positiven Ansätzen eines ontisch-realen Verständnisses der Offenbarung herkommt, stets dadurch gebrochen oder umgebogen wird, daß Brunner die ontischen Substanzgehalte des ersten und zweiten Artikels<sup>2</sup> des Lutherischen Katechismus von einem einseitig-spiritualistischen Verständnis des dritten Artikels<sup>3</sup> her interpretiert und darum schließlich für seinen Kirchenbegriff nur noch spiritualistische Kategorien in der Hand behält. So beschreibt Brunner bei seiner Untersuchung der Kirche als „Leib des Christus“ diesen Leib im letzten Sachverständnis — worüber die gelegentliche Verwendung ontisch-realer Termini wie gesagt nicht täuschen darf — lediglich als „κοινωνία πνεύματος“ „Liebes- und Dienstgemeinschaft der Christen“, „pneumatischen Kommunismus“. Er zeigt damit deutlich, daß

<sup>2</sup> Der erste Artikel handelt von der Schöpfung, der zweite von der Erlösung.

<sup>3</sup> Der dritte Artikel handelt von der Kirche.



er in offensichtlicher Sinnumstellung und Bezugsveränderung diesen Begriff nicht im ontisch-mystischen Sinne des *Corpus Christi* erhebt, nicht im Sinne der Sichtbarkeit der von Christus gestifteten und durchwirkten Kirche, sondern lediglich im Sinne einer spiritualistisch-symbolischen Deutung, die „Leib“ als Gleichnis für jene Glaubensgemeinschaft der Christen begreift, die aus der oben erwähnten Du-Bezogenheit der Nächstenliebe erwächst, ohne daß diese Gemeinschaft mit der Kirche gleichgesetzt werden dürfte. Denn nicht das sichtbare Werk der Liebe konstituiert die Kirche, sondern die Vollkommenheit des unsichtbaren Glaubens, der freilich als solcher nicht feststellbar ist.

Die ekklesiologischen Auswirkungen dieser Auffassung Brunners vom „Leib Christi“, die hier natürlich nicht in allen Bezügen aufgezeigt werden können, macht Stolz bei der Besprechung der Lehre Brunners über die heilige Taufe und das heilige Abendmahl besonders deutlich. Nach den bisherigen Ausführungen wird es den Leser freilich nicht überraschen, daß Brunner nach anfänglichen Versuchen, durch Annahme einer „baptismalen Korrespondenz“ und einer „vorauslaufenden Gnade Gottes“ die Kindertaufe als Sakrament zu retten, sich schließlich doch unter dem Zwang seiner Grundforderung der „personalen Korrespondenz“ und der damit zusammenstimmenden reformatorischen Formel *nullum sacramentum sine fide* veranlaßt sieht, die Kindertaufe als „eine skandalöse Praxis“ der protestantischen Kirche abzulehnen, um damit deutlich zu machen, daß er auch „den letzten Rest eines magischen Sakramentalismus“ aus seiner Theologie verbannt sehen will. — Entsprechend legt Brunner beim heiligen Abendmahl nicht so sehr Wert auf die Vertikale des göttlichen Handelns im Geschenk der sakramentalen Gabe von oben, weil bei dieser Auffassung das Sakrament ständig in Gefahr schwebt, zu einem „völlig unpersönlichen, physisch-hyperphysischen Akt“ zu werden. Vielmehr ist ihm das heilige Abendmahl in einem einseitig-horizentalen Verständnis vorzugsweise Ausdruck der *communicatio* der Gläubigen untereinander, weil schon der bloße Vollzug eines solchen Ritus „gemeinschaftsbildende Kraft“ hat und in seiner Pragmatik „nicht so leicht vergessen wird“. Da nun als Endergebnis aller dieser Sicherungen gegen ein „magisches“ Mißverständnis der Kirche allein der Glaube als Konstitutivum der Kirche übrig bleibt, dieser Glaube aber nicht nur unsichtbar und unkonstatierbar ist, sondern auch in seinem aktualistisch-sporadischen Verständnis kein sicheres und dauerndes Merkmal der Ecclesia darstellt, kann die Kirche selbst nur als eine spiritualistisch-fluktuierende Größe verstanden werden, der alle gesellschaftlichen Grundlagen fehlen, um als geschlossene, wirkfähige Gemeinschaft in Erscheinung treten zu können.

Dies wird besonders dort deutlich, wo Stolz sich mit Brunners Verständnis der Wesensfunktion der Kirche auseinandersetzt. Der Grundanschauung des aktualistischen Personalismus kann es freilich nur gemäß sein, den historisch-autoritären Kanonbegriff der alten Kirche durch den spezifisch-glaubensmäßigen Luthers zu ersetzen, für den nur das apostolisch ist, „was Christum treibt“. Über das, was kanonisch ist, entscheidet die Gemeinde auf Grund ihres Glaubens, womit dann allerdings der subjektiven Willkür Tür und Tor geöffnet wird. Da überdies der Glaube der Gemeinde als nicht konstant und damit als unvollkommen erkannt wird, muß konsequenterweise auch das



Kanondogma irrtumsfähig und revidierbar sein, womit es freilich dem Ziel, das reformatorische Formalprinzip der *sola scriptura* durch die Festigkeit eines verbindlichen Kanon zu stützen, nicht dienen kann. Ebenso ist der Glaube der Bibelleser „Organ und Kriterium“ der Schriftauslegung und hat die Aufgabe, die „Entmythologisierung“ der Schrift, d. h. die Herauslösung des neutestamentlichen Kerygmas aus seinem mythologischen Schalen, durchzuführen. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang, daß die Kirche als solche, d. h. als Institution völlig im Hintergrund bleibt, nach Brunner „nur der Ort ist, wo man die Bibel haben kann“, während dem einzelnen Gläubigen die Funktion der Auslegung zufällt, was nach Stolz die Konsequenz haben muß, daß die Bibel „in der Herren eigenem Geist“ gelesen wird. Entsprechend ist für Brunner das Predigtwort der Kirche weniger Lehrwort, sondern wiederum personhaftes Geschehen, d. h. zeugendes Bekennen „aus Glauben in Glauben“, wodurch nach Brunner zugleich deutlich gemacht werden soll, daß Gottes Wort für den Menschen „unverfügbar“ bleibt und nur dort Ereignis wird, *ubi et quando visum est Deo*. Hier scheint nun allerdings auch der Aufmerksamkeit von Stolz eine Akzentverschiebung in der Lehre Brunners entgangen zu sein, die in ihrem direkten Widerspruch nicht einfach mit der Dialektik diskursiven Denkens erklärt werden kann. Unmöglich kann nämlich die Lehre vom Entscheidungscharakter des aktualistischen Glaubensvorganges mit der souveränen Aussage des *ubi et quando visum est Deo* in Verbindung gebracht werden, solange man das Zustandekommen der Offenbarung so okkasionalistisch an den Glaubensakt bindet, wie Brunner das etwa in der Aussage tut: „Ist kein Glaube da, so ist auch die Offenbarung nicht vollzogen.“ Denn damit ist dem menschlichen Sein alle Entscheidung zugeschoben und ein Eingreifen Gottes ausgeschlossen. Ein Lösung dieses Dilemmas aber im prädestinarianischen Sinne, wonach auch die jeweilige menschliche Entscheidung aus der Vorbestimmung des göttlichen Willens resultiere, käme dem Durchhauen des gordischen Knotens gleich und würde der „personalistischen Dialektik“ den Todesstoß versetzen. Vielleicht aber kommt in dieser widerspruchsvollen Akzentverschiebung doch ein unterschichtiges Empfinden Brunners dafür zum unbewußten Ausdruck, wie sehr seine These von der Abhängigkeit des Offenbarungsgeschehens vom Glaubensakt die Autorität und Dignität Gottes antastet. Was schließlich Brunners Angst anlangt, über Gottes Wort zu „verfügen“, so ist sie zweifellos jener protestantischen Kurzschlüssigkeit zuzurechnen, die meint, das, was Gott eindeutig angeordnet und in die Hände der Menschen gegeben hat, um der Ehre seiner angeblich allein wirkenden Allmacht willen hinterher wieder in Frage stellen zu müssen, als ob die Erstursache hier eine vermessene Ursurpation des Menschen und nicht die gnädige Kondeszendenz Gottes wäre.

Sehr schlecht wird nach dem weiteren Bericht von Stolz bei Brunner schließlich das Lehramt der Kirche behandelt, weil es der Spontaneität der personalistischen Korrespondenz Abbruch tut, die Brunner durchaus als einen affektiven Vorgang verstehen möchte. Aber nicht nur der hemmende Einfluß, den die theologische Reflexion auf den frommen Affekt des Menschen ausübt, bestimmt Brunner zu seiner kritischen Ablehnung jeder lehrmäßigen Lenkung des Glaubens, sondern viel mehr noch seine radikale Ablehnung einer *analogia*

entis. Weil Brunner im natürlichen Begriffsschatz des Menschen kein analoges Material für den transcendenten Offenbarungsgehalt entdecken kann, ist jede theologische Schlußfolgerung nur Denkbewegung in der Horizontale und erreicht niemals die Höhe der Erkenntnis der göttlichen Welt. Da demzufolge auch das Dogma der Kirche nur tastende, menschliche (und darum unverbindliche) Glaubensaussage ist und überdies als *norma normata* der Heiligen Schrift als *norma normans* untersteht, die ihrerseits allerdings wieder vom Glauben der Gemeinde „normiert“ wird, muß die ernste Frage von Stolz hier aufgenommen werden, wie auf der Basis eines solchen geradezu schwindelerregenden theologischen Zirkels sich noch die Hoffnung auf eine kirchliche Einigung im Sinne der oekumenischen Theologie erheben kann. Wenn Brunner aber als Ausweg aus dem Dilemma erneut die anglikanische „Branch-Theorie“ (Zweig-Theorie) aus der Taufe heben möchte, wonach die verschiedenen christlichen Denominationen nur Zweige des einen Leibes sind, so daß man um dieser hintergründigen Tatsache willen auch die Verschiedenheit ihrer Lehre ertragen müßte, so wird er sich heute wohl von seinen eigenen Freunden in der Oekumene darüber belehren lassen müssen, daß das einzig echte Kriterium des Christus-Leibes nicht die Einheit in der Gegensätzlichkeit, sondern in der gemeinsam bekannten Wahrheit ist: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der das ist über allen und durch alle und in allen.“ (Eph. 4, 5)

In einer abschließenden kritischen Würdigung der Kirchenlehre Brunners sucht Stolz die Unzulänglichkeit des personalistischen Begegungsglaubens als Einheitsprinzip der protestantischen Oekumene nachzuweisen, worin ihm gewiß die positiven oekumenischen Theologen ohne Einschränkung folgen werden. Ausgehend von der heute auch im evangelischen Raum weithin erkannten Tatsache, daß in der Kirche erst die Einheit im Glauben wirkliches Gemeinschaftshandeln ermöglicht, wird zunächst Brunners Glaubensbegriff als unzulänglich erkannt, weil er nicht erkenntnismäßig auf eine verbindliche Wahrheit zielt, sondern sich lediglich affektiv als liebende Personhingabe versteht. Das kann aber in der Praxis kirchlichen Handels allenfalls zu einem ethischen Voluntarismus des Einzelmenschen, nie aber zu jenem machtvollen Kollektivhandeln führen, wie es eben nur aus gemeinsamer Wahrheitserkenntnis wächst. Sodann erfährt die auf diesem Glaubensbegriff Brunners aufgebaute Kirchenlehre ihre kritische Beleuchtung. Stolz erkennt den Angelpunkt der Fehlkonstruktion Brunners hier in der Annahme eines aus seinem *imago*-Begriff gefolgerten totalen *status corruptionis* der durch die Sünde des Menschen befleckten *Natur*, die darum keine Analogie zwischen irdischen „Sachbereich“ und göttlichem „Personbereich“ zuläßt. Von hier aus ist es dann nur folgerichtig, daß Brunner jede Organisation und Institution der Kirche als „versachlichte Personbeziehung“ (im Sinne seiner Terminologie) ablehnen und damit den Begriff der Kirche als sichtbare und nach bestimmten Wahrheitsprinzipien gelenkte Gesellschaft aufgeben muß. Diesem entleerten Kirchenbegriff Brunners stellt Stolz schließlich in überzeugenden Ausführungen das Bild der Kirche entgegen, die von Christus gestiftet und erfüllt, in sakramentaler Wirksamkeit und Wirkfähigkeit die Menschen aller Zeit in mystisch-realer Verbindung mit ihrem Herrn und damit zugleich in der Einheit des Glaubens erhält.

Die sich durch große Klarheit und vornehme Sachlichkeit auszeichnende Darstellung von Stolz kann innerhalb des oekumenischen Gespräches nur begrüßt werden und wird jedenfalls bei den evangelischen Theologen warme Zustimmung finden, die sich dem sakramentalen Verständnis der Kirche heute weitgehend genähert haben<sup>4</sup>.

Pfr. a. D. Gottfried Hoffmann, Köln

## Der Begriff Meritum in der liturgischen Sprache

Wenn uns in kirchlichen Texten das Wort *meritum* bzw. *merere* (*mereri*) begegnet, sind wir geneigt, es in seinem spezifisch dogmatischen Sinne aufzufassen und darunter den Wert des guten Werkes zu verstehen, das der Mensch unter Gottes Beistand im Stande der Gnade und mit gutem Willen vollbringt (*gratia, voluntate, obiecto*, vgl. Thomas Aq. S. th. I qu. 95 art. 4 c). Nach dem Trienter Konzil ruht dieses *meritum* ganz auf der Liebe und Gnade Gottes: „So groß ist die Gütigkeit des Herrn gegen alle Menschen, daß er ihnen als Verdienst anrechnen will, was seine eigene Gabe ist“ (6. Sitzung, Kap. 16). Die mozarabische Liturgie ruft in der *Inlatio* die S. Felicis (27. Juli) aus: *Quid sunt enim bona merita nostra nisi dona tua!* (ed. Férotin 1912 p. 382 lin. 26 sq.).

Mit dem vollen Begriffsinhalt findet sich *meritum* häufig in den Orationen der Heiligenfeste. Einmal verehren wir beim heiligen Opfer die Verdienste der Heiligen; denn sie sind Früchte des Kreuzesopfers Jesu Christi (*merita recolimus* 22. VI., *gloriosa merita veneramur* 4. XII. cf. 18. V.). Dann aber, und das ist meistens der Fall, erwarten wir durch sie Hilfe bei Gott in den Anliegen unseres Heiles (*Saturnini nos tribue meritis adiuvari* 29. XI.). Oft treten die Formeln auf: *meritis et precibus*, *meritis et intercessione*, *suffragantibus meritis*, *intercedentibus meritis*. Schon Leo d. G. gebraucht sie in seinen Predigten, und in den ältesten Sakramentaren stehen sie (Vgl. J. B. Walz, Die Fürbitte der Heiligen. 1927 S. 60 ff. und 88 ff.). Sie bezeugen den Glauben, daß die Heiligen für uns bitten und zugleich ihre Verdienste uns fürbittweise zuwenden. Diese *Communio Sanctorum* tritt im Kanongebet *Communicantes* lebendig in unser Bewußtsein, wenn wir sprechen: (*Sanctorum*) *meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio*.

Nicht immer wird *meritum* und *mereri* (*merere*) in diesem Vollsinn beim liturgischen Beten verwertet. Am Sonntag nach *Nativitas Domini* flehen wir: *ut in numine dilecti Filii tui mereamur bonis operibus abundare*; am Feste der Beschneidung des Herrn preisen wir Maria, *per quam meruimus auctorem vitae suscipere*. In solchen Wendungen handelt es sich nicht um Lohn für unsere Leistungen, sondern um freie Erweise der göttlichen Gnade, an denen wir Anteil erbitten und erhoffen. Nicht selten ist ein *consequi mereamur* nur eine feierliche und eindringlichere Prägung statt des einfachen *consequamur*. Die 2. Oration zur Aschenweihe *Fer. IV. Cinerum* bittet: *veniam et praemia... consequi mereamur*, während die 3. Oration der Messe des Tages einfach sagt: *veniam consequantur*. Am Feste der heiligen Abdon und Sennen (30. VII).

<sup>4</sup> Teil II folgt in Heft 3/1956 dieser Zeitschrift.

flehen wir in der Oration: *ut (famuli tui) Sanctorum tuorum intercedentibus meritis ab omnibus mereantur adversitatibus liberari; mereantur liberari* will nicht mehr sagen als *liberemur*. Die gleiche Bedeutung hat das Wort auch in dem Gebet zum Anlegen des Manipels: *Merear Domine portare manipulum fletus et doloris*; ebenso gut könnte es heißen: *dignare me portare*, d. i. schenk' mir die Gnade, die Würde, die Auszeichnung. So wird *meritum* sogar auf Unpersönliches bezogen. In der Weihepräfation zur Rangstufe des Priestertums nennt der Bischof das *sacerdotium*: *secundi meriti munus*, während er die Stellung des Bischofs in der *Consecratio episcopi* als *summi sacerdotii ministerium* kennzeichnet. Bei der Weihe der Osterkerze wird die Nacht gefeiert, *quae sola meruit scire tempus, in quo Christus ab inferis resurrexit*, und des ersten Menschen *felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem*.

In den meisten Fällen bezieht sich *meritum* etc. auf Gutes und Heilbringendes, weniger oft, aber ganz deutlich, auf das Böse, die Schuld, das Unrecht. *Est enim vocabulum medium, quod tam in bonam quam in malam partem accipitur* (Aeg. Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis*. ed. 1940 tom. 3 p. 229). In solcher Bedeutung bedient sich die Vulgata mehrfach des Wortes *mereri*, z. B. Deut. 7, 10 *Deus . . . odientibus se . . . restituens, quod merentur*; 2. Par. 19, 2 *iram Domini merebaris*; Hebr. 10, 29 *deteriora mereri supplicia*. Cyprian schreibt: Die Juden haben Christus nicht als ihren Messias erkannt. *Quod autem Judaeorum populus hoc intelligere non potuit, delictorum meritum fuit*. Im *Sacramentarium Leonianum* (ed. Feltoe 1896) sprechen die Orationen unter anderm von *merita supplicia* (p. 23 lin. 3), *mala merita nostra* (23, 23), *de nostro merito formidantes* (49, 16) oder *nostris meritis impedimur* (99, 22). Die Sekret der heutigen Jakobusmesse (25. Juli) hofft, daß die Opfergaben, *quae nostris non aptae sunt meritis*, durch die Fürsprache des Apostels Gott wohlgefallen; oft genug bekennen wir ja in den Meßgebeten unsere *humana fragilitas*.

Das Kanongebet *Nobis quoque peccatoribus* schließt mit den Worten: *Intra (sanctorum) nos consortium non aestimator meriti, sed veniae quaesumus largitor admitte*. Benedikt XIV. erläutert in seinem Werke *De sacrosancto missae sacrificio* diese Worte dahin, daß die Seligkeit von Gott zwar nicht ohne unser Verdienst uns zugesprochen werde, daß aber Vergebung der Sünden und Begnadigung uns nur durch die Barmherzigkeit Christi ohne unser Verdienst zuteil werde. Dann fügt er hinzu: *Nec contemnenda videtur interpretatio meriti pro demerito et peccato* und führt mehrere Autoren dafür an (Lib. II. cap. 18 nr. 2 sq.). Dieser Hinweis wurde in der Folgezeit wenig beachtet. J. Kössing übersetzt in seinen Liturgischen Vorlesungen über die heilige Messe (2. Aufl. 1856 S. 526): „nicht das Verdienst abschätzend, sondern Gnade spendend“. N. Gühr, *Das heilige Meßopfer* (2. Aufl. 1880 S. 638), schreibt im gleichen Sinne: „indem du nicht das Verdienst abwägst, sondern reichlich Verzeihung gewährst“, und er sieht darin die Lehre ausgesprochen, daß Gottes Freigebigkeit uns viel reicheren Lohn gibt, als wir wirklich verdienen (S. 648). In der Gegenwart indessen gewinnt die andere Auffassung an Raum. B. Botte, *L'Ordinaire de la Messe* (1953 S. 85), vermeidet in der Übersetzung der Stelle das Wort Verdienst; denn *l'emploi du mot mérite . . . aurait faussé le sens de la demande: que Dieu ne nous admette pas dans la société de ses saints par une sentence judiciaire, mais par un acte de miséricorde*. Th. Schnitzler, *Die Messe in der Betrachtung*



(Bd. I 1955 S. 105 f.) lehnt die gewohnte Übersetzung ab und urteilt: „Hier darf man *meritum* mit *demeritum* gleichsetzen: Wäge nicht unsere Schuld.“

Endlich hat *meritum* bisweilen die Doppelbedeutung: Verdienst und Mißverdienst. Gaudentius von Brixen bemerkt zum Verrat des Judas (Serm. 13 ante med.): Keinen bitteren Vorwurf machte Christus dem ungetreuen Apostel, damit er seinen Verrat nicht in auffallendem Zorn übe. Daran knüpft er die allgemeine Reflexion: *Vult enim vere iustus, ut meriti proprii sibi sit causa unusquisque*. Die Oration des Gründonnerstags bringt *meritum* ausdrücklich in der zweifachen Beziehung: Judas hat für seine Untat die Strafe, der gute Schächer für sein Bekenntnis (Lk. 23, 40 f.) den Lohn empfangen; somit in *Passione sua Jesus Christus diversa utrisque intulit stipendia meritorum*.

Was wir in der so beliebten Formel *mereamur* erleben, ist groß, heilig und mannigfaltig: a *periculis eripi* (Dom. I. advent.), in *aeterna tabernacula recipi* (S. Familiae), *coronam iustitiae accipere* (28. III.), *ad aeternam pervenire laetitiam* (25. III.), *ad promissa praemia pervenire* (19. V.), in *templo gloriae praesentari* (21. XI.) etc. Nichts Anmaßendes, Selbstgerechtes klingt in diesem Worte mit. Vielmehr drückt sich darin aus die hohe Wertschätzung der übernatürlichen Heilsgüter, die tiefe Ehrfurcht vor der Majestät des Allerhöchsten, das brennende Verlangen nach seinem Wohlgefallen und das innige Vertrauen auf seine Güte und Barmherzigkeit. Alles Gute kommt von ihm allein. Darum: *Ut mereamur assequi quod promittis, fac nos amare quod praecipis* (Dom. XIII. p. Pent.).

Prof. Dr. Peters, Bonn

## Der Einfluß der Konfessionen auf die Bevölkerungs- und Sozialgeographie des Hunsrücks

Unter diesem Titel ist 1950 als Heft 4 der vom Geographischen Institut der Universität Bonn herausgegebenen Geographischen Abhandlungen eine Studie von Helmut Hahn erschienen (Selbstverlag des Geograph. Instituts Bonn). Auf Grund bevölkerungsstatistischer Zahlen aus dem Zeitraum von 1815 bis 1939 hat der Verfasser untersucht, wie sich die durch die Konfession bedingte Mentalität der Bevölkerung auf die bevölkerungs- und sozialgeographischen Verhältnisse auswirkt. Als Untersuchungsgebiet wählte er die vorwiegend bäuerlichen Gemeinden des zu 60 % evangelischen Kreises Simmern, des zu 65 % katholischen Kreises Zell, des zu 83 % katholischen Kreises St. Goar und eines kleinen auf den Hunsrück reichenden Teiles des Kreises Cochem. Nach einer Einführung in die kulturgeographischen Verhältnisse (S. 14–18) legt er eingehend die historische Entstehung der heutigen Verteilung der Konfessionen in dem Untersuchungsgebiet dar (S. 19–26) und untersucht dann die tatsächliche Bevölkerungsentwicklung der beiden Konfessionsgruppen (S. 27–42), die Ursachen derselben (S. 43–56) und ihre Folgen (S. 57–69) und schließlich das Wirtschaftsgebaren der beiden Konfessionsgruppen (S. 70–85). Zahlreiche statistische Tabellen bilden die Grundlage seiner Erkenntnisse, die durch fünf beigefügte Übersichtskarten dargestellt werden.



Von den Ergebnissen, die aus dieser Untersuchung hervorgehen, sind für uns von Interesse die Feststellungen, daß die katholische Bevölkerung weniger Lebensraum beansprucht als die evangelische und insofern in geringerem Maße von den natürlichen Gegebenheiten abhängig ist (S. 33), daß die Kinderzahl, aber auch die natürliche Sterblichkeitsziffer beim katholischen Teil wesentlich höher ist (S. 44) — als eklatantes Beispiel wird angeführt Kastellaun, das zu zwei Dritteln evangelisch ist, dessen schulpflichtige Kinder aber 1948 zu zwei Dritteln katholisch waren (S. 43 Anm. 49), — daß die geistige und seelische Haltung des Menschen und damit seine Konfession ausschlaggebend sind für die wirtschaftliche Einstellung (S. 67) und daß in der verschiedenen wirtschaftlichen Handlungsweise der beiden Konfessionsgruppen ein unterschiedlicher Wirtschaftsgeist zu erkennen ist, dessen erste und augenscheinlichste Auswirkung auf der nichtkatholischen Seite in der Beschränkung der Kinderzahl und in einer verstärkten Abwanderung liegt, während die Wirtschaftsweise der katholischen Bevölkerung konservativer und in ihrer Lebenshaltung mehr vom Religiösen her orientiert, deswegen aber auch wirtschaftlich weniger konkurrenzfähig ist (S. 84). „Die Untersuchung der bevölkerungs- und sozialgeographischen Verhältnisse des Hunsrücks hat gezeigt, daß diese wesentlich von den beiden Konfessionsgruppen geformt werden. Innerhalb der konkreten Sozialkörper — etwa der bäuerlichen Bevölkerung, der Arbeiter, der städtischen Bevölkerung — konnten je nach der Zugehörigkeit zu einer der beiden Konfessionen Unterschiede in der Haltung wie auch in der Handlungsweise festgestellt werden. Bevölkerungsentwicklung und Bevölkerungsdichte, Kinderzahlen, Sterblichkeit und Geburtenüberschuß, darüber hinaus Aus- und Abwanderung differierten voneinander. Verschiedenartige Besitzgrößenverhältnisse und eine den Konfessionen eigentümliche berufliche und soziale Gliederung waren die Folge, aber gleichzeitig auch die Ursache weiterer Unterschiede“ (S. 86). Schließlich wird festgestellt, daß „unter gleichen Bedingungen beide Konfessionsgruppen der Landschaft ein ihnen eigentümliches Gepräge geben“ (S. 89).

Diese Untersuchung kann uns vor allem dazu dienen, in einer Zeit, da die Soziologie als Wissenschaft aufblüht, an Hand des statistischen Materials die Struktur der katholischen Bevölkerung des untersuchten Gebietes genauer kennenzulernen, Vor- und Nachteile des herrschenden Wirtschaftsgeistes zu sehen und aus diesen Erkenntnissen Folgerungen für die Seelsorge zu ziehen. Diese Untersuchung ist aber auch aufzufassen als Anregung zu weiteren Forschungen. Es wäre dazu denken an die Beschäftigung mit diesem uns noch so gut wie unbekannten Sachgebiet, an eine ähnliche Bearbeitung anderer Landschaftsgebiete unseres Bistums wie auch an die Einbeziehung anderer heute auftauchender Faktoren — man denke an die Landflucht und ihre Ursachen — in eine solche Untersuchung. Es wäre zu wünschen, daß sich der eine oder andere Seelsorger angeregt fühlte, sich mit den in diesem Buche berührten Fragen eingehender zu befassen und seine Ergebnisse mit der Zielsetzung einer Auswertung für die praktische Seelsorge anderen zugänglich zu machen.

Dr. Albert Heintz, Trier

# B E S P R E C H U N G E N

## Philosophie

Zocher, Rudolf: Philosophie in Begegnung mit Religion und Wissenschaft („Glauben und Wissen“ Nr. 15). München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1955. 79 S. kart. 3,— DM, Leinen 4,80 DM.

Rudolf Zocher, Professor der Philosophie in Erlangen, sucht den Wesensgehalt der Philosophie zu gewinnen, indem er ihrer Stellung in der Geschichte zwischen Religion und Wissenschaft, als Wissenschaft und über der Wissenschaft nachgeht. Während die Religion für die Grundspannung im Menschen zwischen der Ergriffenheit durch ewige Werte und der Betroffenheit durch die Brutalität des Nur-Wirklichen eine gefühlsmäßige Lösung bietet, die Wissenschaft durch ihre Beschränkung auf das Wirkliche diese Lösung in Frage stellt, ringt die Philosophie um einen Ausgleich im Denken, wobei sie der Religion und der Wissenschaft begegnet. Diese drei Geistesmächte, die miteinander um den Vorrang kämpfen, haben nebeneinander ihre Berechtigung, solange sie sich in ihren Grenzen halten. Obschon die Philosophie von Anbeginn, besonders seit Kant, den Sinn und die Aufgabe zu haben scheint, die Religion bei den Gebildeten zu ersetzen, gelang ihr das restlos nur gegenüber den Primitivreligionen. Die höhere christliche Religion ist in ihrem Gehalt, der den Sinn und Grund der Welt im Gefühl erfährt, durch Philosophie unersetzbar und unüberwindbar, ja ihr überlegen. Nur soweit sie in Überschreitung dieser Grenze sich in Kult und begrifflich fixierten Dogmen feste Gestalt gibt, ist sie nach Zocher der Philosophie unterlegen, die die wahre Welt-erfassung in Begriffen auszuprägen beansprucht. In diesem ihrem Anspruch stößt die Philosophie andererseits mit den modernen positiven Wissenschaften zusammen, die sich von Philosophie wie von Religion emanzipierten und beide ersetzen wollen. Die Philosophie mochte sich retten, indem sie sich von den positiven Einzelwissenschaften als Universalwissenschaft, d. h. als positive Wissenschaft vom Weltganzen absetzte, bis Kant die Unmöglichkeit einer solchen theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis des Weltganzen in seinem Ansatz bewies. Seitdem bleibt der Philosophie nach Zocher nur übrig, Theorie nicht der Wirklichkeit, sondern des Universums der Geltungen oder Normen für Erkenntnis, Sittlichkeit und Kunst zu sein, Wissenschaft vom logischen, ethischen und ästhetischen Bewußtsein. Die modernen Lebens- und Existenzphilosophien mit ihrem Verzicht auf rationales Denken liegen schon jenseits der Wissenschaft. Ohne eine bestimmte Richtung zu empfehlen, zeigt sich Zocher aber doch stark beeindruckt von Kant und nähert sich unter den Gegenwartsrichtungen am meisten Husserls Phänomenologie und Rickerts Wertphilosophie. Originell, anregend und allgemeinverständlich führt er in sein interessantes Problem ein.

Joseph Lenz

Hessen, Johannes: Der Sinn des Lebens. 4. Aufl. Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1955. 158 S. kart. 6,— DM, Gzln. 7,50 DM.

Ohne Behandlung des Pessimismus, der jeden Lebenssinn oder wenigstens seine Erkennbarkeit leugnet, und des Existentialismus, der alles für absurd erklärt, wendet sich der Kölner Philosoph und Theologe gleich der stets bewegenden und heute besonders die Jugend bedrängenden Frage zu, worin der Sinn des Lebens liege. Unmittelbar findet er ihn in der „Menschwerdung“, d. h. in der vollkommenen Verwirklichung menschlichen Wesens oder der Persönlichkeitsvollendung. Diese kann aber nur durch die Aufnahme der höheren geistigen, vor allem der ethischen Werte erreicht werden, die deshalb gegen den Wertskeptizismus und Naturalismus zu rechtfertigen sind. Die letzte „heilige Tiefe des Lebens“ erschließt sich erst, wenn ein absolutes Wertprinzip, „Gott als Garant der Wertverwirklichung und damit des Lebenssinnes“ hinzugenommen wird, der zugleich der notwendige „lebendige Kraftquell für alle menschliche Wertverwirklichung“ ist. So erscheint nun von der Religion aus eine „totale Sinngabe des Daseins“ möglich. Ein allseits „wertvoller“ Mensch ist nur ein „gottverbundener und gottgefüllter Mensch“. Erst von da aus kann auch die heute so häufige „Dämonisierung des Lebens“ überwunden werden, die aus der Verkennung und Verkehrung der Wertordnung oder gar aus der Verleugnung aller oder einzelner geistiger Werte zugunsten der niederen Lebens-, Wirtschafts- und Lustwerte erwächst. Der einzige Ausweg aus diesem Abgrund von Schuld und Sünde ist die Reue. Von den Werten der Seele sind für „das Wachstum der Seele“ die wichtigsten Ehrfurcht, Demut und Liebe. Das leibliche Leben im allgemeinen und das geschlechtliche im besonderen haben ihren Sinn nur im Dienstverhältnis zur Seele. Im Kapitel „Vom Sinn der Gemeinschaft“ kämpft der Vf. für gesunde soziale Verhältnisse und für den Pazifismus. Mit der Behauptung, jeder Krieg, auch der aus Notwehr, sei, weil ein Übel, unsittlich und unchristlich, schießt er allerdings über das Ziel. Auf

den Gipfel der Vollendung führt die Gefolgschaft Christi, der ein „neues Menschentum“ verkündet und vorgelebt hat. — Im ganzen kann gesagt werden, daß diese wertphilosophischen Betrachtungen, die sich in klarer und warmer Weise an Verstand und Wille zugleich wenden, den heutigen gebildeten Menschen anzusprechen und zu bewegen vermögen.

Joseph Lenz

Wust, Peter: Im Sinnkreis des Ewigen. Herausgegeben von Hermann Westhoff. Mit einem Geleitwort von Karl Pfleger. Graz/Wien/Köln: Verlag Styria 1954. 341 S. Leinen 11,80 DM.

Um die wahre „Menschwerdung“ geht es auch in diesem neuen Buch von Peter Wust († 1940). „Der Mensch und sein Heil“, dieses Urthema der Menschengeschichte war ja das Grundanliegen des Münsterer Lebensphilosophen, dem er nach eigenem Geständnis alle seine Lebensjahrzehnte opferte, dem sein ganzes Denken und Streben galt. Die hier von einem Schüler vorgelegte Auswahl von 24 Aufsätzen aus den Jahren 1920–1934 ist von Anfang bis zu Ende beherrscht von der Idee, der Sehnsucht und dem Willen, geistig und seelisch, denkend, fühlend und handelnd, fortschreitend von der Spekulation zur Devotion, alle im Menschen angelegten Möglichkeiten zur Entfaltung zu bringen, bei sich und bei den Lesern. Der moderne Mensch in seiner Krise und Geisteshaltung, das Wesen des Menschen zwischen Natur und Geist, der Mensch in der Entscheidung, als geschichtliches Wesen, zwischen Einheit und Polarität, Staunen und Ehrfurcht, Wissen und Glauben, in seinem ewigen Heilsstreben, der religiöse Mensch, der Mensch und die Philosophie, Weisheit und Heiligkeit als Idealbilder menschlicher Ewigkeitssehnsucht, der Mensch in seiner Erfüllung: das sind die Hauptüberschriften, für die sich dem Herausgeber müheles und reichlich Material bot. Was in Wusts großen Werken: „Dialektik des Geistes“, „Naivität und Pietät“ und „Ungewißheit und Wagnis“ umfassend und tief verarbeitet vorliegt, kann man in diesen Aufsätzen in seinem Werden, Wachsen und Reifen verfolgen. Dabei tritt immer deutlicher das Hauptcharakteristikum dieses originellen und leidenschaftlichen Philosophierens hervor: die Einheit von Erkenntnis und Bekenntnis. Weil die aus Zeitungen und Zeitschriften zusammengetragenen Aufsätze z. T. kaum noch zugänglich waren, wird ihre Sammlung von allen Freunden der Wustschen Philosophie begrüßt werden. Und weil da alles noch ursprünglicher, spontaner, einfacher und doch höchst dynamisch, ja enthusiastisch vorgetragen wird, ist das Buch geeignet, dieser Philosophie neue Freunde zuzuführen und viele zu den Hauptwerken von Wust hinzuführen.

Joseph Lenz

#### FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Welte, Bernhard: Vom Geist des Christentums. Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdr. (1955) 104 S. Ppb. 5,80 DM.

In erlesener, bildhafter Sprache spricht Welte — er schreibt nicht, er spricht — in diesem Buch von den Offenbarungen des christlichen Geistes im Glauben, in der Freude, in der Wahrheit, in der Geduld, in der Liebe, in der Kirche, im Leben und Leiden jedes einzelnen. Er spricht vom Geist des Christentums, und er stößt mitten hinein in sein Wesen.

W. Bartz

Hoffmann, Gottfried: Im Dienst des großen Königs. (Fides-Reihe) Köln: Wort und Werk (1954) 41 S. kart.

Der erste Teil der Broschüre bietet einen klaren und instruktiven Bericht über das Apostolat der „Open Deur“ (Offenen Tür) in Holland, d. h. über den in Holland mit großer Hingabe und gutem Erfolg beschrittenen Weg, im Glauben Irrende und nach der Wahrheit Suchende „durch die offenen Türen ins innerste Heiligtum zu führen und dort zu beheimaten“ (S. 9f.). In einem zweiten Teil wird Auskunft über die von Pfarrer Bernhard Erasmij geleitete Glaubensberatungsstelle „Fides“ in Köln, Steinfeldergasse, gegeben, die sich müht — die besondere konfessionelle Situation in Deutschland sehr wohl berücksichtigend —, es dem holländischen Beispiel nachzutun. (Ähnliche Betreuungszentren bestehen in Hamburg, Dortmund und Mannheim.)

Die Schrift ist ein im Grundsätzlichen und Sachlichen begründeter eindringlicher Weckruf, das Apostolat an den Un- und Andersgläubigen nicht weniger ernst zu nehmen als die Missionierung der Heidenwelt.

W. Bartz

Ders.: Protestantismus und Kirche (Fides-Reihe). Köln: Wort und Werk (1955). 51 S. kart.

Aus bester Sachkenntnis — der Verfasser war bis zu seiner Konversion evangelischer Pfarrer in Düsseldorf — erteilt diese Schrift Antwort auf die für Katholiken und Protestanten aktuelle Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen die Kirchenbewegung des Weltprotestantismus einen Beitrag zur christlichen Weltgestaltung verspricht.

W. Bartz

Garrigou-Lagrange, Reginald O. P.: Des Christen Weg zu Gott. Aszetik und Mystik nach den drei Stufen des geistlichen Lebens. Deutsch von Swidbert Soreth O. P.; Band II S. 509—1074. Verlag Schnell & Steiner, München 1955. Gzln. 24,80 DM.

Der Verfasser hat sich seit mehreren Jahrzehnten lebhaft und oft dafür eingesetzt, daß die Trennung in Aszetik und Mystik aufgegeben werde, weil die Gnade der Beschauung normalerweise am Ende unseres Gnadenlebens stehen soll und nicht etwa einen Ausnahmefall darstellt. In diesem Sinne hat er sich schon in seinem 1923 erschienenen Werke „Perfection chrétienne et contemplation“, das 1927 ins Deutsche unter dem Titel „Mystik und christliche Vollendung“ übertragen wurde, weitläufig ausgesprochen. In derselben Richtung folgte 1929 das Werk „L'Amour de Dieu et la croix de Jésus“ und 1932 die kleine Schrift „Les trois conversions“, die 1948 in deutscher Sprache erschien und in dieser Zeitschrift besprochen wurde. Kurz vor dem zweiten großen Kriege gab uns dann der Verfasser, seine bisherigen Darlegungen zusammenfassend und sich mit Fehldeutungen auseinandersetzend, das Werk „Les trois âges de la vie intérieure. Prélude de celle du ciel“. Dieses ist von Swidbert Soreth, der sich als Übersetzer des *Compendium theologiae* des heiligen Thomas schon einen Namen gemacht hat, in unsere Muttersprache übersetzt worden. Der hier zu rezensierende zweite Band handelt von dem Erleuchtungsweg der Fortgeschrittenen und dem Einigungsweg der Vollkommenen, also der sogenannten zweiten und dritten Bekehrung. Die Frage, ob die drei Wege wirklich drei Stufen bezeichnen, wird somit bejaht. Aus seiner Sicht versteht der Verfasser die Texte bei Thomas und bei andern, ohne den Aquinaten aus seiner Zeit heraus zu deuten, so wie das etwa O. Lottin in seinen großen Werken über die Moralthologie des 12. und 13. Jahrh. dankenswerterweise getan hat. Auch geht G. L. über Thomas, so wie er ihn versteht, nicht hinaus, obwohl doch etwa in den Fragen der Einwohnung der göttlichen Personen, unserer Kindschaft zum Vater hin und unserer Freundschaft mit Christus Thomas wohl nicht das letzte Wort gesagt hat. Trotz dieser Vorbehalte ist das Werk sehr zu empfehlen, nicht nur weil es die Frucht jahrzehntelanger Studien über das Thema ist, sondern auch weil es in folgerichtiger Einheit klare Sicht über unsern Weg zur Vollendung gibt. Große Auszüge aus Kath. v. Siena, Joh. v. Kreuz, Theresia d. Gr. und Franz v. Sales u. a. beleben und untermauern die Ausführungen des Verfassers.

Die Übersetzung verdient wegen ihrer Klarheit und Richtigkeit großes Lob. S. 589 hätte freilich die Wendung „Pas des affaires“ anders wiedergegeben werden können. Leider hat Soreth in seiner Übersetzerstreue es versäumt, die deutschen Leser auf deutsche theologische Werke aufmerksam zu machen, die zum Thema des Buches gehören, zumal in den Gesichtskreis des Verfassers deutsche theologische Literatur nur in geringem Maße gekommen zu sein scheint. Es seien nur genannt Namen wie Jaegen, Grabmann, Richtstätter, Egenter, Rudolf Hofmann, Loosen, Schauf. Ein Namensverzeichnis wäre noch mehr begrüßt worden. Die Auswertung wird für die Seelenführung erleichtert durch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis und durch einen Aufruf von 3 Exerzitienkursen mit Verweisen auf die entsprechenden Darlegungen des großen Werkes.

Ignaz Backes

Gickler, Dominikus M., OP: Das „Ja“ zum sakramentalen Mysterium. Kirche und Volk, hrsg. v. Fenyevessy OP, Bd. II.-Köln: Amerikanisch-Ungarischer Verlag 1955. 160 S. kart. 4,— DM.

G. geht in seinen Darlegungen von den Ansichten des Aquinaten, auf den häufig verwiesen ist, aus, führt sie weiter und wendet sie auf die christliche Lebensführung an. Neuere Literatur ist leider nur wenig benutzt worden. Das ist vor allem bei der Eucharistielehre spürbar. Die Gedanken, die im sicheren Panzer der theologischen Fachsprache einherschreiten, sind für Seelsorger, auch wenn sie nicht allen Meinungen des Verfassers zustimmen, doch anregend. Die *intentio faciendi*, quod facit ecclesia ist leider nicht scharf von der *intentio faciendi* quod intendit ecclesia unterschieden worden. Für Laien dürfte das Buch von Joseph Barbel, Quellen des Heils. Die Sakramente der katholischen Kirche (Luxemburg 1947) geeigneter sein.

Ignaz Backes

Koksa, Georg: Die Lehre der Scholastiker des XVI. und XVII. Jahrhunderts von der Gnade und dem Verdienst der alttestamentlichen Gerechten. — Roma: Orbis Catholicus — Herder MCMLV. XVI, 278 S. brosch.

K. hat mit bewundernswertem Fleiße eine Fülle von theologischen Werken durchgearbeitet, um deren Antworten zu den im Titel genannten Problemen festzustellen. Die verschiedenen Ansichten werden in Lehrgruppen zusammengefaßt, die sich nicht mit den Lehrrichtungen des 16. und 17. Jahrhunderts decken. Da die nachtridentinische Theologie auf der mittelalterlichen aufbaut, hat K. auch diese eingesehen, so weit sie von jener herangezogen wurde. Leider ist dabei die Chronologie nicht immer

beachtet worden. Auch werden die Ansichten des Aquinaten an zwei weit entlegenen Stellen behandelt. Die Einleitung und der Schluß zeigen, daß K. die Einzelfragen in Zusammenhang mit den großen Problemen der Soteriologie und Mariologie zu bringen weiß und über dem Wirrwarr der Lehrmeinungen mit einem gesunden eigenen Urteil steht.

Ignaz Backes

Elisabeth von der Dreifaltigkeit: Lob seiner Herrlichkeit. — Einsiedeln, Zürich.

Köln: Benziger (1955). 224 S. (Licht vom Licht. N. F., Bd. 6.) Ln. Fr. 8,90; 8,60 DM. Diese Briefe sind für eine Veröffentlichung weder theologisch noch literarisch ausgefeilt worden. Interessant ist, wie die Gebetsanrede zur Trinität bisweilen mit dem Plural, bisweilen mit dem Singular verbunden ist. Die Briefe erinnern daran, von wem das wahre Glück dem Menschen gegeben wird.

Ignaz Backes

Scheeben, Heribert Christian: Albertus Magnus. — Köln: Bachem 1955. 244 S., 8 Bl. Abb. Ln. 7,- DM.

Mit Freude begrüßt man die Neuauflage dieser in der religiösen Reihe der Bonner Buchgemeinde 1932 zuerst erschienenen Schrift, die auf den eigenen Forschungen des Verfassers über das Leben Alberts beruht. Leider ist auch die unveränderte Neuauflage auf das Schrifttum Alberts nur wenig eingegangen, obwohl die Forschung der letzten Jahrzehnte dazu besonders eingeladen hätte.

Ignaz Backes

Adam, Karl: Der Christus des Glaubens. Düsseldorf: Patmos-Verlag (1954) 384 S. Ln. 16,- DM.

Wir freuen uns, daß Karl Adam gerade das Kernstück seiner dogmatischen Vorlesungen veröffentlicht hat: den Traktat vom menschengewordenen Wort. Besonders anziehend ist die Art, wie A. uns von der Schrift her in die Seele Christi blicken läßt und uns von daher einen Zugang zum Geheimnis des Gottmenschen eröffnet. Die persönliche Eigenart des Verf. führt so Intellekt und Herz in gleichem Maß zum „Christus des Glaubens“ hin.

Volk, Hermann: Christus und Maria. Dogmatische Grundlagen der marianischen Frömmigkeit. — Münster: Aschendorff (1955). 27 S. Aus: Catholica Jg. 10. 1955, T. 2. geh. 1,50 DM.

In dieser kleinen, aber wertvollen theologischen Studie geht es um dieses „und“, das im Titel Maria mit Christus verbindet. Sicher ist das die Grundfrage marianischen Frömmigkeit: Verträgt der, dem wir zuzurufen: „tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus!“ noch jemand neben sich? Der Verf. zeigt, daß dieses „und“ nicht nur in der Mariologie zur Frage steht, sondern ein theologisches Grundproblem ist: Gott und Kreatur, mit all den Fragen, die sich daraus ergeben; auf einer neuen Ebene: Gottheit und Menschheit in Christus mit all den Fragen, die sich aus dem „Zusammen“wirken von Gott und geschöpflichen Ursachen in dieser christlichen Heilsordnung ergeben. „Durch die Erlösung wird die Kreatur in der Weise einer Partizipation, also einer völligen Abhängigkeit von Christus zur Macht gebracht und nicht zu Ohnmacht, der Kreatur wird von Christus her auf Christus hin ein neues spezifisches „selbst“, eigen“ und „et“ verliehen, zugleich und im selben Eigenwirklichkeit in Abhängigkeit.“ (S. 26—27) Wenn wir diese Betrachtungsweise auf Maria anwenden, leuchtet es ein, daß gerade sie die größte „Eigen“bedeutung hat, weil sie am meisten von Christus abhängig ist. Das sind Überlegungen, die wirklich geeignet sind, die marianische Frömmigkeit zu vertiefen und andererseits auftretende Spannungen vom Zentralen her zu lösen.

Volk, Hermann: Schöpfungsglaube und Entwicklung. (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. 33.) Münster: Aschendorff 1955. 28 S. 1,20 DM.

Dem Verf. geht es nicht um eine oberflächliche Harmonisierung von Theologie und Naturwissenschaft, sondern um eine saubere Scheidung von theologischen und naturwissenschaftlichen Begriffen. Dabei zeigt es sich, daß zwischen dem naturwissenschaftl. Begriff der Entwicklung und dem theolog. Begriff der Schöpfung gar kein echter Gegensatz besteht, weil die Aussagen auf verschiedenen Ebenen liegen. Da es sich aber um die gleiche Wirklichkeit handelt, muß andererseits auch eine Zuordnung zwischen beiden Begriffen vorhanden sein: die von der Naturwissenschaft festgestellte Entwicklung ist nur innerhalb dessen möglich, was die Theologie als „Schöpfung“ charakterisiert hat. Und der Begriff „Entwicklung“ schließt von selbst die Frage nach dem Ziel und Sinn der Entwicklung ein, die letztlich wieder in eine theologische Frage einmündet.

Gumpel, Peter S. J.: Unbaptized infants may they be saved? In: The Downside Review, Vol. 72 (1954) Nr. 230. Exeter 1954: Cath. Records Press, geh. 4,- sh.

Der Verf. will keine Antwort geben auf die Frage: „Besteht eine Heilsmöglichkeit für die ungetauft sterbenden Kinder?“, sondern es geht ihm nur um den Nachweis, daß die traditionelle Sentenz vom limbus puerorum nicht für sich beanspruchen könne, sie sei



theologie certa. Der Charakter der Abhandlung ist dadurch bestimmt, daß es sich um eine Kontroverse mit Bernard Leeming handelt, der in „The Clergy Review“ (1954) eine Artikelserie zum gleichen Thema geschrieben hatte. Dem gegen Leeming gerichteten Ergebnis, daß die Vertreter der freieren Meinung von einer Heilsmöglichkeit dieser Kinder kirchlich durchaus das Recht haben, ihre Lehre zu vertreten, muß zugestimmt werden. Freilich ist damit noch kein Entscheid zugunsten einer Lösung getroffen.

Scheeben, Matthias Joseph: Gesammelte Schriften Bd. XI: Handbuch der katholischen Dogmatik. 5. Buch: Erlösungslehre, 2. Halbband, 2. Aufl., hrsg. von Carl Feckes. Freiburg: Herder 1954. VII-426 S. Ln. 24,- DM.

Wie im ersten Halbband der Erlösungslehre (vergl. T Th Z 1954, S. 381) hat der Bearbeiter durch die Literaturhinweise, die Scheeben berichtenden oder weiterführenden Anmerkungen und die Register die Scheebensche Dogmatik in ihrer Neuauflage zu einem wertvollen Hilfsmittel des heutigen Theologen gemacht.

Pannenberg, Wolfhart: Die Praedestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 4.) Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1954. 149 S. br. 12,40 DM.

Pannenberg sieht bei Duns Scotus einen beginnenden Gegensatz zu der Einheitstendenz des hochscholastischen Systemdenkens, das Gottes- und Menschenwirken unter einer gemeinsamen Klammer zusammenzufassen suche und mit dieser metaphysischen Einheitsspekulation dem personhaften Gegenüber von Gott und Mensch nicht gerecht werde. Diese Einstellung des Verf. gründet mehr in einem wertenden Vorurteil als im Ergebnis der Untersuchung. Wenn wir so in der Gesamtlinie nicht folgen, so hindert das nicht daran, manche gründlich durchgeführte Einzelinterpretation bei Scotus anzuerkennen. Wir bejahen auch die Tendenz des Verfassers, auf eine wirkliche Freiheit des Menschen Wert zu legen.

Dr. W. Breuning, Rom

Geiselmann, Josef Rupert: Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtl. Wandel. — Freiburg: Herder 1955. XV, 438 S. Ln. 25,60 DM.

Die Frage um das echte Menschenbild ist heute zu einem Zentralproblem nicht nur der Philosophie und Theologie, auch der Medizin, der Naturwissenschaften, der Soziologie, der Pädagogik und Pastoral geworden. Darum ist es begrüßenswert, daß man beim Suchen nach einer Lösung dieser vielfältigen Fragen nicht die früheren Versuche übersieht. Daher bietet die vorliegende Arbeit, die das Ringen Joh. A. Möhlers um das Menschenbild aufzeigt, dem, der heute sich um das anthropologische Problem müht, wertvolle Hilfe. Denn wie in dieser historisch analysierenden Untersuchung deutlich wird, hat Möhler auf breiter Ebene und in mutiger Auseinandersetzung mit der Romantik, der Aufklärung und dem deutschen Idealismus um eine eigene Klärung der anthropologischen Fragen gerungen. Er selbst kam, wie vorliegende Arbeit zeigt, zu keiner abgerundeten Synthese in seiner Anthropologie. Darum sagt Geiselmann am Schluß seiner Arbeit mit Recht: „Wo wir dabei (bei unserem Suchen) anzusetzen haben, das zeigt uns Möhler. Und so wäre Möhlers Menschenbild so aktuell wie einst, da es vor die Augen der Zeitgenossen hingestellt wurde. Warum dieses Menschenbild hier dargestellt wurde? Um im Geiste Möhlers die uns gestellten Aufgaben angehen und meistern zu können.“ (Ebd. S. 426.)

Das gilt so gut für den Theoretiker wie den Praktiker. Beide werden wertvolle Anregungen finden.

Alfons Thome

## MORALTHEOLOGIE

Dobbelstein, Hermann: Der normale Mensch im Urteil der Psychiatrie. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1955). 174 S. Gzl. 8,90 frs., 8,60 DM.

Die Schrift will dem Leser helfen, „einen Blick in die medizinische bzw. psychiatrische Denkweise zu werfen, den Mitmenschen psychisch zu beurteilen... erst aus guter Selbsterkenntnis heraus gewinnt man die Fähigkeit, sich verständnisvoll in fremde Persönlichkeit einzufühlen. Daraus erwächst die zweite größere Aufgabe. Sie berührt die... ewige Frage nach der Freiheit in der Stellung des Menschen“ (166). Man darf sagen, daß die Ausführungen tatsächlich eine Hilfe dazu sind. Nur muß man sich bewußt bleiben, daß sie nur Wesenszüge bieten, die überdacht und ergänzt werden müssen. V. erinnert an die Grundformen des leiblichen und seelischen Lebens. In gut verständlicher Darstellung weist er manche landläufige Vorstellung von seelischen Zuständen oder Erkrankungen und deren Verursachung bzw. Wirkung als irrig nach (S. 22 ff.). Neben dem „normalen Seelenleben“ zeichnet D. Äußerungen des Seelenlebens, die mehr oder weniger als abnorm empfunden werden, sowie die wichtigsten Erscheinungsformen von Geisteskrankheit und Psychopathie, die Möglichkeit und Grenzen der psychischen Beeinflussung bzw. Heilung. In seine Ausführungen fließt er praktische Hinweise für die Selbsterkenntnis und Führung anderer ein und spricht von der wichtigen Frage der Verantwortlichkeit. Das Buch will nicht nur aus flüchtigem Interesse gelesen, sondern studiert werden, und es sollte niemand glauben, er habe nach der Lektüre die Summe der Menschenkenntnis. Ausführliche Literaturhinweise nach jedem Kapitel erleichtern ein eingehendes Studium der angeschnittenen Fragen. (Als Ergänzung hierzu möchten wir auf das Büchlein von Viktor v. Welzsäcker hinweisen: Menschenführung. Drei Vorträge, Göttingen 1955.)

Seelhammer

Brandl, Leopold OFM.: Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus. — Regensburg: Pustet 1955. 317 S. kart. 14,60 DM.

In der von Michael Müller herausgegebenen Reihe: Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie ist eben als zweiter Band diese theologische Dissertation erschienen. Sie ist ein gutes Gegenstück zu der Untersuchung von Josef Fuchs S.J.: Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin (Köln 1949) und ist ein gediegener Beitrag zur Einzelerforschung der Lehre des heiligen Albert und damit auch zur Geschichte der katholischen Moraltheologie. In drei Teilen gruppiert Br. die aus dem Thema sich ergebenden Fragen: 1. die ethische und metaphysische Wertung der Sexualität, 2. die Ehelehre, 3. Keuschheit und Jungfräulichkeit. Albert hat über die Fragen keine systematische Abhandlung geschrieben. Darum mußte Verf. die Aussagen Alberts aus den gesamten Schriften zusammenstellen, wobei sich besonders der Sentenzenkommentar hauptsächlich zum 4. Buch, die Summa de bono und die Ethik als wichtige Quellen ergaben. Br. zeigt positiv die Lehre Alberts auf und geht ihren Quellen nach. Da wird in der Ehrfurcht Alberts vor der Tradition seine starke Beeinflussung durch Augustinus und Hugo von St. Viktor sichtbar. Durch den Anschluß an Aristoteles führt er aber trotz sehr vorsichtigen Urteils die Probleme weiter, besonders bezüglich der Psychologie des Sexuallebens und in der Frage der Ehezwecke. In dieser, die Theologie bis in unsere Zeit so sehr bewegenden Frage hält Albert eine gesunde Mitte zwischen spiritualistischer und naturalistischer Wertung und hat „vor allem mit dem sakramentalen Ehezweck den früh-scholastischen Heilmittelbegriff inhaltlich bereichert“ (167) und auch „die Problematik der unfruchtbaren Ehe, die für das Mittelalter bei der einseitigen Betonung des Fortpflanzungszweckes recht schwierig sein mußte, in befriedigender Weise gelöst“ (177). Nach Br. kann aber „das heute viel gebrauchte Wort vom personalen Ehesinn auf Albert nur mit starken Einschränkungen angewandt werden... es geht Albert bei dem Ehezweck „propter bonum sacramenti und Mysterium sacramenti“ in erster Linie um die Darstellung einer geistig-übernatürlichen Realität“ (178). Die Ausführungen Brandls über Alberts Lehre von der Jungfräulichkeit scheinen uns sehr wertvoll zur Klärung des Begriffes der Jungfräulichkeit im ethischen und christlichen Sinn und so auch für die heute aktuelle Gegenüberstellung von Ehe und Jungfräulichkeit. Das Urteil des Verf. über Alberts Meinungen ist abgewogen; er übersieht auch nicht manche Unklarheit und Inkonsistenz Alberts und scheint uns dem großen Lehrer wirklich gerecht zu werden. Man muß wünschen, daß diesem wichtigen Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie noch andere in gleicher Qualität folgen.

Frühauf, Hermann: Kind, Frau und Mann. Die Beziehungen der Geschlechter. Wissen und Moral. Mainz: Matth.-Grünwald-Verlag 1954. 163 S. kart. 5,90 DM. (Der Arzt sagt, eine Schriftenreihe, herausgegeben von Hermann Frühauf.)

Der bekannte katholische Arzt hat in diesem Buche von seiner weltanschaulichen Überzeugung und ärztlichen Erfahrung her Beherzigenswertes über gesundes Geschlechtsleben, die Beziehung von Mann und Frau, die Ehe geschrieben. Viel Bekanntes hat er in Kürze und Klarheit in einer trotz Offenheit keineswegs verletzendenden Sprache zusammengefaßt und versucht, es für die Aufgabe der Aufklärung sachlich und ethisch zur Verfügung zu stellen. Hier mag man der Meinung sein, daß er nur richtungsweisende Anregungen gibt, die bei der vom Verf. zugegebenen und bekannten Scheu und Unfähigkeit vieler Eltern einer „praktischen“ Ergänzung bedarf. Verf. begründet seine Ausführungen aus den gesunden Forschungsergebnissen der biologischen und medizinischen Wissenschaft, ergänzt sie aber jeweils mit den Forderungen der Ethik und christlichen Moral. So gewinnen sie für ernstmeinnende Leser Überzeugungskraft, besonders da, wo er gegen Mißbräuche und deren Propagierung in der öffentlichen Meinung Stellung nimmt. Das gilt sowohl von den Problemen des Ehelebens als auch von den feinen Darlegungen über die Jungfräulichkeit. Das Buch kann Erziehern und Menschen vor und in der Ehe ein guter Ratgeber sein.

Schaller, Jean-Pierre: Secours de la grâce et secours de la médecine. Préf. de Jean Lhermitte. (Bruges): Desclée De Brouwer (1955) 396 S. (Présence Chrétienne.) br. 105 bfrs.

Sch. spricht von dem in der Leib-seelischen Einheit des Menschen notwendigen Zusammenhang der leiblichen Funktionen und der Tätigkeit der Geistseele, deren gegenseitige Bedingtheit nicht zuletzt bei den Affekten stark in Erscheinung tritt. Der Mensch ist trotz aller Ähnlichkeit mit dem Tier doch wesentlich von ihm verschieden. Darum kann die ärztliche Behandlung des Leibes und der Psyche das nicht übersehen und muß berücksichtigen, daß der Mensch ein sittliches Wesen ist und ein übernatürliches Ziel hat. Arzt und Seelsorger haben es mit demselben Menschen zu tun, aber jeweils unter einem anderen Aspekt: der Arzt will und soll den Menschen in seiner Leib-seelischen Ganzheit gesund machen, der Priester soll ihn heilig machen und zum übernatürlichen Heil führen. Wenn einer von beiden die Grenzen seines Auftrages überschreitet, gerät das zum Schaden des Behandelten. Die Sakramente können nicht durch ärztliche und psychotherapeutische Heilversuche ersetzt werden. Wenn andererseits von dem guten Einfluß der Sakramente auf den Körper die Rede ist, so ist das nicht ihre primäre Wirkung, freilich auch nicht eine bloß psychologische oder gar eingebildete. Der heilende Einfluß der Sakramente ergibt sich aus der Lehre der Kirche über ihre Wirkungen, wie dies z. B. besonders bei der Eucharistie und letzten Ölung sichtbar wird. Verf. gibt zuerst kurz eine theologische Darlegung über die Sakramente aus den Quellen. Väter und Theologen, u. a. Thomas von Aquin, Franz von Sales, Bossuet, Fénelon kommen reichlich

zu Wort. Dann zeigt er die Wirkungen der Sakramente und zieht einen Vergleich mit der ärztlichen Heilkunst. Bei der letzten gibt er nicht nur Theologen, sondern auch Ärzten aus dem Altertum, Mittelalter und der Neuzeit, auch modernen Ärzten und Psychologen das Wort. Die Ausführungen sind klar, gut begründet und halten sich in der Frage des Einflusses der Sakramente und des Gebetes auf die körperliche Gesundheit frei von Übertreibungen. Ebenso ist das Urteil über moderne Psychotherapie sachlich und nüchtern. Im ganzen eine gut orientierende Schrift über Fragen, die heute viele Kreise interessieren. S.

Petermann, Josef: *Naturtreue Ehe*. 7. Auflage. Landau (Pfalz), Heidelberg: Eichenlaub-Verlag (1954), 43 S. br. Einzelpreis 0,80 DM.

Über die grundsätzliche Erlaubtheit der Zeitwahl in der Ehe (periodische Enthaltung) besteht kein Zweifel. Wohl wird ihre praktische Anwendbarkeit zur Vermeidung einer Empfängnis noch von Fachleuten in Frage gezogen, von anderen bejaht. Das vorliegende Schriftchen ist bekannt als ein guter Vorschlag, den interessierten Eheleuten verständlich klarzumachen, wie sie die Theorie praktisch verwerten können. In der 7. Auflage sind noch die neuen Erkenntnisse über Temperaturschwankungen und die Bedeutung der Temperaturmessung für die Bestimmung der Ovulation und der fruchtbaren Tage kurz dargelegt. Das Schriftchen ist sachlich zuverlässig, mit sichtlichem Ernst geschrieben und gehört keineswegs zu der leichtfertigen Literatur über diese Frage. Es kann vom Seelsorger den Gläubigen, die ihn um Rat fragen, empfohlen werden. Doch sollte der Priester dabei stets an die persönliche Verantwortlichkeit appellieren. S.

Grundfragen der ärztlichen Ethik. Ansprachen Pius' XII. Herausgegeben vom St.-Lukas-Institut für ärztliche Anthropologie, Münster. Köln: Verlag Wort und Werk (1953-55). Leinen-Sammelband 12,35 DM (erschieden auch unter dem Titel: *Über Leib und Seele. Ansprachen Papst Pius' XII.*)

Die Mappe enthält 20 Ansprachen des Papstes Pius XII. seit 1944, die zum größten Teil vor medizinischen Fachkongressen gehalten wurden und zu aktuellen Fragen die Lehre der Kirche darlegen. Da der Papst seine Ausführungen nicht nur theologisch, sondern auch aus der natürlichen Erkenntnis der Sachverhalte der Seinsgesetze begründet, müßten sie auch das Interesse und die Beachtung der nichtkatholischen Ärzte wecken. Nicht zuletzt für diese, aber natürlich auch für die katholischen Ärzte, denen die Stimme der Kirche auch in nicht uneinigen Lehren richtunggebend ist, hat die Lukasgilde Münster diese Ansprachen gesammelt herausgegeben. Selbstverständlich sind sie auch dem Seelsorger willkommen, denn der Papst spricht über die sittlichen und rechtlichen Fragen der Medizin, die sittlichen Grenzen der Forschung und Behandlung, das Recht über das Leben, Ehe und Mutterschaft u. a. Die Mappe ermöglicht das Einfügen noch etwa erscheinender ähnlicher Verlautbarungen. S.

Zacharias, Gerhard P.: *Psyche und Mysterium. Die Bedeutung der Psychologie C. G. Jungs für die christliche Theologie und Liturgie*. Zürich: Rascher 1954, 171 S. (Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich 5) Ganzleinen 15,30 DM.

Verf. wendet sich in dieser Schrift gegen den C. G. Jung und seiner Schule gemachten Vorwurf des „Psychologismus“, der sich besonders auch auf Jungs Ausführungen zur Religion bezieht. Er liefert aber mit dem vorliegenden Buch eine klare Bestätigung für die Berechtigung dieses Vorwurfes; denn er sieht „das christliche Kultmysterium“ ganz in den Gedankengängen Jungs und gibt ihm eine Deutung und Berechtigung nur im Sinne der Integration nach Jung. Mit dessen Lehre von den Archetypen und Symbolen werden Schriftstellen „interpretiert“ und wird der christliche Kult, vornehmlich Eucharistie und Buße gedeutet. Einige Beispiele: „Das Gottesbild im Menschen ist das Selbst“ (S. 13). Zwar ist die Rede von Inkarnation, Leiden, Sterben, Verherrlichung Christi, aber damit sind nicht historische Fakta und eine objektive Heils- und Gnadenwirkung gemeint. „Christus veranschaulicht den Archetypus des Selbst“ (S. 13). „Für die Psychologie ist der Archetyp des Selbst das Primäre, das eigentliche Agens. Der Archetypus des Selbst kann durch verschiedene Symbole dargestellt werden: Christus nimmt unter diesen Symbolen deshalb eine besondere Stellung ein, weil er neben der Gestalt des Buddha vielleicht das am höchsten entwickelte und differenzierte Symbol des Selbst darstellt... für die christliche Theologie dagegen ist das Selbst Symbol Christi“ (S. 14). „Die Eigenartigkeit des Individuums gibt dem Sohne Gottes die Möglichkeit, sich im Menschen zu individualisieren“ (S. 19). „Der Archetypus des Selbst ist als Bote vor dem Angesicht Christi einhergesandt, um ihm den Weg zu bereiten“ (S. 21). „Für die Psychologie ist die Inkarnation ein Symbol der Individuation“ (S. 25). „In den Evangelien sind Tatsachenberichte, Legende und Mythos zu einem, eben den Sinn der Evangelien ausmachenden Ganzen verwoben...“ (S. 40). Wie die Menschwerdung wird die Trinität psychologisch gedeutet, ebenso das „seit Jahrhunderten erstarrte christliche Kultmysterium“. Der mit Begriffen der katholischen Theologie vertraute Verfasser gibt diesen eine Deutung im Sinne Jungs. Das ganze Christentum und sein Kult muß nach ihm in der angedeuteten Symbolik erneuert werden durch Abkehr von dem bisher „einseitig rezipierten Christusbild“ zu einer Apokatastasis = zur Individuation der Person in der völligen Entfaltung des „Archetypus des Selbst“. Wenn auch manche Gedankengänge der Psychologie Jungs geeignet sind, dem Menschen zu helfen, daß er sich frei macht von Täuschungen und Masken, und sein echtes Selbst findet und bildet, so läßt die trotz alles Ableugnens dennoch bestehende „Psychologisierung“ von der historischen und sakramentalen Wirklichkeit der christlichen Lehre und Kultfeier nichts übrig. In ihr kann der katholische Christ keinen Weg zu einer wirklichen religiösen Erneuerung sehen. Seelhammer

Hofmeister, Philipp, OSB.: Das Beichtrecht der männlichen und weiblichen Ordensleute. — München: Zink 1934. VII, 277 S. (Münchener theolog. Studien. 3. Kanon. Abt., Bd. 6), br. 18,— DM.

„Vergleicht man die ehemals geltenden Normen des Beichtrechts mit den heutigen, so wird sich mancher glücklich schätzen, daß Gottes unendliche Güte ihm erst in diesen Tagen die irdische Laufbahn beschieden hat.“ Mit diesem abschließenden Satz charakterisiert der Verf. (272) die Entwicklung, die das Beichtrecht der Ordensleute von seinen Anfängen bis heute genommen hat und die in dem vorliegenden Werk eine ebenso gründliche wie lebendige Darstellung findet. 1. Teil: Die Geschichte des Beichtrechts, 2. Teil: Das geltende Recht. Nicht nur für den Ordensrechtler und die Ordensoberen ist dieses Buch von großer Bedeutung, sondern für alle, die als Seelsorger und Beichtväter in Klöstern, vor allem in Schwesternklöstern, tätig sind; denn es stellt die Prinzipien heraus, denen die Kirche, besonders der Apostolische Stuhl, in einem langen und oft harten Kampf gegen Überstrenge und klösterliche Autokratie zum Siege verholfen hat. Diese Prinzipien formen das Bild des guten Kloster-Beichtvaters. So verweist z. B. das Verbot der pflichtmäßigen Gewissenseröffnung innerhalb der Klöster (c. 530) die Mitglieder von Laiengemeinschaften mit ihren „dubia et anxietates“ ausschließlich an den Beichtvater (153), — daß sie bei ihm Hilfe finden. Man hätte gewünscht, daß neben den vielen ausgezeichneten historischen und exegetischen Feststellungen diese „Gestalt“ des confessarius deutlicher herausgearbeitet worden wäre.

Hofmann

Grentrup, Theodor: Die apostolische Konstitution „*Exsul familia*“ zur Auswanderer- und Flüchtlingsfrage. Mit Text, Über., Komm. — München: Verl. „Christ unterwegs“ 1955/56. 247 S., Gzln. 15,80 DM.

Der Verf. bezeichnet die Apostolische Konstitution „*Exsul familia*“ Pius' XII. vom 1. August 1952 als „*Codex emigrationis*“ (131). Der Begriff Auswanderer ist in dem päpstlichen Dokument sehr weit gefaßt, auch die Vertriebenen und Flüchtlinge einbegreifend, d. h. alle, die aus Furcht oder Not sich auf den Weg machen müssen. „Es ist demnach die schicksalsschwere Wanderung, die vor allem berücksichtigt wird“ (127). Dem normativen Teil schickt die Konstitution einen (viel längeren) geschichtlichen Teil voraus, einen Überblick und Rechenschaftsbericht über die kirchliche Tätigkeit zugunsten der Auswanderer und Flüchtlinge. — Das wichtige Dokument liegt jetzt in deutscher Übersetzung vor. Den Normen ist ein ausführlicher Kommentar beigegeben, und in einem eigenen (dritten) Teil gibt G. „Wertung, Durchblicke und Anwendung“ (127—198). Ein Anhang bietet wichtige ergänzende Texte. Das Buch ist für alle, die in irgend einer Weise für Auswanderer oder Flüchtlinge zu sorgen haben, eine vorzügliche Hilfe.

Hofmann

Mann, Alfred: *Responsorum pontificiae commissionis ad codicis canones authenticè interpretandos natura iuridica*. Limburgi ad Lahnam 1954: (Steffen). 110 S. — Rom, Gregoriana, Kan. Diss.

Der Verf. hat sich der überaus schwierigen Aufgabe unterzogen, die seit dem Erscheinen des CIC bis 1951 ergangenen Entscheidungen der päpstlichen Interpretationskommission auf ihre Rechtsnatur zu untersuchen, d. h. sie nach dem in c. 17 § 2 angegebenen Schema zu klassifizieren in deklarative, restriktive, extensive und explikative Auslegungen und damit jeweils anzugeben, ob eine Auslegung rückwirkende Kraft hat — was nach c. 17 § 2 nur von den deklarativen gilt — oder nicht. Die praktische Bedeutung der Untersuchung tritt jedoch hinter ihrer theoretisch-wissenschaftlichen zurück. Diese geht auf eine Zusammenschau und rechtliche Charakterisierung der Auslegungstätigkeit, die von der Kommission in den ersten fünfzehn Jahren ihres Bestehens entfaltet worden ist. Der Verf. stellt fest, daß fast 68 Prozent aller Antworten rein deklarativ und 19 Prozent explikativ sind. 4 Prozent der Entscheidungen schaffen ein vom Wortlaut des CIC abweichendes, neues Recht, indem sie die Normen des CIC entweder einschränken oder ausdehnen. Die Auslegungskommission übt also, wenn auch selten, eigentlich rechtsschöpferische Gewalt aus. 10 Prozent der Antworten sind keine Interpretation im eigentlichen Sinn.

Dieses Ergebnis hat der Verfasser aus vielen sorgfältig und kunstvoll durchgeführten Einzeluntersuchungen gewonnen, denen man fast immer zustimmen muß. Ob jedoch z. B. c. 522 (über den Ort der Schwesternbeichte) durch rein deklarative Auslegung zu seinem heute gültigen Verständnis gebracht worden ist, erscheint mehr als zweifelhaft (vgl. S. 44 und 56 und dazu F. Hecht in Theol. u. Gl. 16, 1924, 482—491). An einzelnen Stellen, z. B. S. 77 zu dem Begriff *acatholicus*, vermißt man die Heranziehung der Spezialliteratur. Ein Wortregister und vor allem ein Verzeichnis der Interpretationen in der Reihenfolge der cc. des CIC hätte die Benutzung des sehr wertvollen Werkes erleichtert.

Hofmann



Chang, Paschalis, OFM.: De relationibus juridicis inter superiores regulares et moniales exemptas ipsis subditas (secundum Codicem vigentem). — Monasterii: Regensburg 1953. VIII, 75 S. kart. 5,— DM.

Die Rechte und Pflichten des höheren Ordensoberen gegenüber den ihm unterstellten Nonnen (Klosterfrauen mit feierlichen Gelübden) beziehen sich auf sechs Gebiete des klösterlichen Lebens: Wahl der Oberin, Entlassung und Wiederaufnahme einer Nonne, Bestellung der Beichtväter, Klausur und Vermögensverwaltung. In dem Kap. 4 über die Beichtväter behandelt Verf. auch die Gewissenseröffnung, die dem Oberen zu machen ist, und die Bestellung des Hausgeistlichen und Predigers. Der Stoff enthält nicht nur viele praktische Fragen, sondern auch eine Fülle interessanter verfassungsrechtlicher Probleme, und da bisher eine Monographie über die Ordnung, die der Codex dieser Frage gegeben hat, noch nicht vorlag, so sind die gründlichen und klaren Darlegungen der Dissertation eine wirkliche Bereicherung der Kanonistik. Hofmann

Gaedke, Jürgen: Handbuch des Friedhofs- und Bestattungsrechts. — Göttingen: Schwartz (1954). XXXII, 682 S. (Schwartz-Handbücher), Lw. 25,60 DM.

Über das Friedhofs- und Bestattungsrecht lag bisher eine einzige Gesamtdarstellung vor, und diese ist bereits 1927 in Berlin erschienen: W. Bruner, Das Friedhofs- und Bestattungsrecht. Im übrigen gab es nur kleinere Einzeldarstellungen. So war Platz und Bedürfnis für eine neue Veröffentlichung vorhanden.

Das vorliegende Handbuch bietet nach einer kurzen geschichtlichen Einleitung in vier Teilen (I. Der Friedhof, II. Die Grabstätte, III. Die Bestattung, IV. Die Feuerbestattung) einen Überblick über das gesamte Recht, das auf diesem Gebiet in Geltung ist. Man braucht nur einige Stichwörter herauszugreifen — Rechtscharakter der Friedhöfe, Eigentum an Friedhöfen, Friedhofsordnung, Friedhof und Steuerrecht, Aufsicht, Grabdenkmale, Anzeige und Beurkundung von Sterbefällen, Überführung der Leiche, Wiederausgrabung und Umbettung —, um den Nutzen dieses Werkes auch für die kirchlichen Verwaltungsstellen zu erkennen. Die Abgrenzung zwischen dem kirchlichen und staatlichen Bereich wird in zuverlässiger und objektiver Weise unter Heranziehung auch der katholischen Literatur vollzogen, und wiederholt trifft der Verf. Feststellungen, die für den Pfarrer von großer Bedeutung sind, z. B.: „Bei kirchlichen Begräbnissen sind... Grabreden von Laien (dagegen) nur erlaubt, wenn der Geistliche sein Einverständnis erklärt hat“ (144). Vgl. ferner die Ausführungen über das Recht der Anlage von kircheneigenen Friedhöfen (7 f.), über die Mitbenutzung von kirchlichen Friedhöfen durch Andersgläubige (11 u. 86 f.), über die (beschränkte) staatliche Aufsicht daselbst (81) u. a. Ein „Anhang“, der mehr als zwei Drittel des Buches einnimmt, bietet erstmalig eine sehr wertvolle „Sammlung des geltenden staatlichen und kirchlichen Rechts“. Aus dem katholischen Kirchenrecht sind jedoch nur die Musterfriedhofsordnungen der Erzbistümer Köln, München-Freising und Paderborn aufgenommen. Es wäre zu wünschen, daß bei einer Neuauflage auch die Ordnungen der anderen Bistümer, soweit sie veröffentlicht sind, wenigstens nachgewiesen würden, z. B. die Musterfriedhofsordnung des Bistums Aachen in ArchfkkR 119 (1939) 432–443. Auch ein Hinweis auf die einschlägigen Bestimmungen der vorliegenden Synodalstatuten wäre nützlich.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß es sich um ein sehr verdienstliches Werk handelt, das in jedem Pfarramt vorhanden sein sollte. Hofmann

#### ASZETIK

Weikl, Ludwig S. J.: Entfalte die Glut. Betrachtungen über das katholische Priestertum. — Regensburg: Fr. Pustet (1955). 278 S., kart. 6,80 DM; Lwd. 8,80 DM.

Priestertum ist Gnadengabe. Gnade aber muß gepflegt werden, damit sie nicht verkümmert, sondern ihren vollen Reichtum und ihre ganze Fruchtbarkeit entfaltet. Solcher Erweckung und Vertiefung der Weihgnade wollen die 79 Betrachtungen des Buches von W. dienen, die in vier Teilen Wesen, Sendung, Ausrüstung und Segen des Weihpriestertums behandeln. Sein Anliegen ist also nicht so sehr, „aufzurufen zum recht beseeelten pastoralen Werk, es will vielmehr zu tieferem Verständnis der Seinsgrundlage hinführen, auf welche sich alles priesterliche Wirken aufbauen muß“ (Einführung). Die Erwägungen verraten den langjährigen Exerzitienmeister und Seelenführer. Sie gewinnen besondere Wärme und Lebendigkeit durch die enge Verbundenheit mit der Heiligen Schrift. Am Schluß der Betrachtungen werden Lesungen aus der Heiligen Schrift und anderen Zeugnissen des christlichen Lebens empfohlen. Es ist eigenartig, wie diese Texte, indem sie das Betrachtete beleuchten, selber leuchtend werden. Das Buch vermag gewiß dem Priester lebenformende Kraft mitzugeben. K. Zander

Dignam, S. J.: Konferenzen, nebst Exerzitien, Predigten und Auszügen aus geistlichen Anweisungen, zusammengestellt von Mutter Magdalen Taylor. Aus dem Englischen übersetzt von Carl Gneist. — Aschaffenburg: Paul-Patloch-Verlag (1954). 419 S., Ln. 12,50 DM.



Das Buch enthält, abgesehen von den Auszügen aus Briefen, keine Originaltexte. Es ist zusammengestellt aus Aufzeichnungen, die von verschiedenen Personen und zu verschiedenen Zeiten über Konferenzen, Exerzitien und Predigten des P. Dignam gemacht wurden. Trotzdem sind die Gedanken von erstaunlicher Frische und Eindringlichkeit und atmen ganz den Geist des begnadeten Ordensmannes, vor allem sind sie bei aller fordernden Kraft von tief priesterlicher Liebe zu den nach Vollkommenheit strebenden Seelen getragen. Das Buch ist für Ordensleute und deren Seelsorger sehr zu empfehlen.

K. Zander

Lippert, Peter S. J.: Aufstiege zum Ewigen. 3. Aufl. — Freiburg: Herder (1955). 259 S., Ln. 8,80 DM.

Die ungewöhnliche, aus tiefsten Quellen kommende Menschenliebe Lippert's hat ihn wohl befähigt, Entwicklungen vorausahnend zu erfassen. Das mag es erklären, daß auch längst zurückliegende Aufsätze, wie sie in dem vorliegenden Band gesammelt wurden, uns heute wieder neu ansprechen. So ist zu hoffen, daß auch die 3. Auflage der „Aufstiege zum Ewigen“ ihre Leser findet.

K. Zander

Trease, Leo J.: Der Christ in der Kirche. — Aschaffenburg: Pattloch 1954. 127 S. Ganzleinen 6,80 DM.

Der Amerikaner Trease, bekannt durch sein Priesterbuch „Auch ein Mensch“, greift hier das Thema der Katholischen Aktion auf. Er geht in dogmatischen Skizzen die Sakramente durch, belebt durch Beispiele und zitiert die Rundschreiben der letzten Päpste. Jeder Katholik soll sich seiner Zugehörigkeit zu Christus bewußt sein, sie in Liturgie und Apostolat betätigen und im Gebet vertiefen. Die Kapitel lassen sich in Predigten und Gruppenabenden verwerten. Für die frische und nüchterne Denkart des Verfassers mag ein Zitat sprechen: „Ich werde das Gefühl nicht los, daß, hätten wir amerikanischen Priester es nicht so eilig, die Absolution zu erteilen und das nächste Beichtkind hereinzulassen, wir auch gelegentlich einen Amerikaner auf die Liste der Heiligen bekämen; denn in jeder Pfarrei ist Material genug dazu da.“ Das paßt wohl nicht nur auf Amerika.

— Der Apostolische Nuntius Muench gab dem Buch ein empfehlendes Geleitwort mit.

R. Mentges

## VERSCHIEDENES

Hagen, August: Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus. T. 3. — Stuttgart: Schwabenverl. (1954) 354 S. Gzln. 9,50 DM.

Der 3. Teil, der das Werk abschließt, behandelt ausschließlich Laien, u. a. Adolf Gröber, Matthias Erzberger, Eugen Bolz, Philipp Funk und Hermann Hefele. Es sind Männer ebenso bedeutend wie selbständig und eigenwillig, denen manch bittere Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt nicht erspart blieb, die ihr aber auch nicht auswichen. Ihr Leben spiegelt einen wichtigen Abschnitt nicht nur schwäbischer, sondern gleichzeitig deutscher Zeitgeschichte wider. So dürfte besonders dieser Band allgemeines Interesse finden.

Iserloh

La Gorce, Agnès de: Der Heilige der Heimatlosen, Benedikt Joseph Labre (Un Pauvre qui trouve la joie, dt.). Aus dem Franz. übertr. von Elisabeth Kawa. — (Colmar:) Alsatia (1955). 277 S. Ln. 10,80 DM.

Benedikt Joseph Labre war für die Aufklärung an der Schwelle der Französischen Revolution ein Ärgernis, weil er nur für das Kreuz tauglich und für alles andere rührend ungeschickt war. Anders als der Jansenismus ging er aber nicht den Weg des Pessimismus, sondern der Sühne und mystischen Stellvertretung. In unseren Tagen wurde er zum Symbol als der Heilige der Heimatlosen und Suchenden, er, der Bettler aus Freiheit, aus Liebe und zuletzt auch aus Freude. Er machte sich auf den Weg, um zu erkennen, was Gott von ihm erwartete. Dieses Suchen selbst wurde für ihn zur Aufgabe. Er sollte als ein Wanderer dem Ewigen Zeugnis geben, Bote der Ewigkeit sein in einer allzu bildungsstolzen und weltüchtigen Zeit.

Agnès de La Gorce versteht es, im Anschluß an die Berichte des Seligsprechungsprozesses die Gestalt dieses seltsamen Heiligen vor dem Hintergrund des ausgehenden 18. Jahrhunderts lebendig zu machen.

S. 235 müßte es Freitag vor Palmsonntag statt Karfreitag, und S. 238 Plus VI. statt Plus VII. heißen.

Iserloh

Claudel, Paul: Ich liebe das Wort. — Recklinghausen: Paulus-Verlag, 1. Aufl. 1955. 189 S. Lwd. 9,80 DM.

Dies letzte Werk aus der Feder Claudels ist ein glühendes Bekenntnis zur Bibel. Seit seiner Rückkehr zu Christus im Alter von 18 Jahren ist sie das Buch, das ihn nie mehr losgelassen hat, in das er tief eingedrungen ist. Daher zeugen auch die hier vorgelegten Essays zum Verständnis der Schrift von der Urkraft seiner dichterischen Intuition und — noch in der Übersetzung — von der Sprachgewalt des Autors. Man darf von Claudel natürlich nicht wissenschaftliche Darlegungen zu biblischen Fragen erwarten, im Gegenteil, die Bibelwissenschaft wird über Gebühr in ihre Schranken verwiesen. Aber die begehrteste Liebe zur ganzen Heiligen Schrift des AT und NT, die alle Seiten dieses Büchleins durchweht und uns eine Ahnung von der Seelengröße dieses christlichen Dichters gibt, möchte man allen durch die Lektüre dieser Essays wünschen!

H. Groß

## ALTES TESTAMENT

Hamp, Vinzenz — Stenzel, Meinrad: Das Alte Testament, nach den Grundtexten übers., u. hrsg. — Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1955. 1139 S. Kld. 12,— DM.

In geschmackvoll-handlicher Ausgabe legt der Pattloch-Verlag das Alte Testament in neuer deutscher Übersetzung vor. Mit der Übersetzung wurden die Professoren Hamp (München) und Stenzel (Freising) betraut. Im Gegensatz zum bereits erschienenen Neuen Testament geht die vorliegende Übersetzung auf die Grundtexte zurück. Neben diesem wesentlichen Vorzug darf rühmend erwähnt werden, daß die benutzten Typen größer gewählt wurden, daß der dichte Satz durch fettgedruckte Inhaltsangaben aufgelockert und vor allem, daß der Preis des schmucken Bändchens so erstaunlich niedrig gehalten wurde. — Daß aber jede, auch die beste Übersetzung, trotz des unleugbaren Bemühens vorliegender Ausgabe, dem Original möglichst nahe zu kommen, subjektiv bleibt, mag den Grund für folgende Ausstellungen angeben, die zufällig herausgegriffen sind. Das in den Psalmenüberschriften häufig begegnende „dem Chormeister“ mit „dem Anleiter“ (z. B. Ps 4, 1; 5, 1; 6, 1 u. ö.) wiederzugeben, dürfte zu Lasten eines Provinzialismus gehen. Über Neubildungen wie „Dauerbund“ (Gen 17, 13); „Schwindelgeist“ (3 Kg 22, 28); „Landesvolk“ (Ez 22, 29) kann man geteilter Meinung sein. Grammatisch und sachlich unhaltbar ist jedoch die Übertragung „der Herr ward König“ (Ps 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1); gleichfalls läßt sich anfechten Ez 13, 10. 16 „Sie... sprechen Heil, und es ist doch heillos“. — Aufs ganze gesehen aber ist es durchaus erfreulich, daß der in unseren Tagen spürbare Zug zur Bibel diese Neuasgabe mit veranlaßt hat. Ihr wohlfeiler Preis läßt auf eine weite Verbreitung auch bei einfachen Laien hoffen. Und das wäre in einer Zeit aufblühenden Sektierertums höchst wünschenswert! H. Groß

Gray, John: The KRT Text in the Literature of Ras Shamra. A social myth of ancient Canaan. — Leiden: Brill 1955. VIII, 66 S. (Documenta et monumenta orientis antiqui, Vol. 5.) br. 10,— Gld.

Über die Fachkreise hinaus beginnt man den Ausgrabungen von Ugarit und seinen Literaturdenkmälern mehr und mehr Beachtung zu schenken. Stehen sie doch in räumlicher und zeitlicher Nähe zur Offenbarung des AT und vermitteln uns daher einen begrüßenswerten Einblick in die religiösen, kulturellen und sozialen Verhältnisse dieses phönizischen Volksstammes, die Nachbarn der Ureinwohner Palästinas waren. Aus seiner Literatur greift Gray nun ein besonders markantes Stück, das KRT Epos, heraus, das aus den anderen Dichtwerken, die das kultische Gepräge der Fruchtbarkeitsreligion an sich tragen, durch einen betont historischen Charakter hervorsteht. Kurz der Inhalt: Nach Verlust seiner ganzen Familie (von Brüdern, Frau und Kindern) erhält der König von Ugarit, Krt von Il, dem Göttervater des ugaritischen Pantheons, im Traumorakel den Auftrag, sich um die Hand der Hry, Tochter des Königs Pbl von Udm, zu bewerben. Bei der Hochzeit verspricht Il dem Krt 7 Söhne und 8 Töchter. Nach einer Feier aus Anlaß der Wiederherstellung der Königsfamilie fällt Krt in eine Krankheit, weil er vergaß, ein der Aschera bei der Brautfahrt gemachtes Gelübde zu erfüllen. Schließlich wird er geheilt und stößt einen Fluch aus gegen den Kronprinzen, der ihn in der Krankheit bewog, die Regierungsgeschäfte abzutreten. — Nach G. geht es dieser Dichtung nicht, wie die bisherigen Ausleger annehmen, um Darstellung von Tod und Auferstehung des Vegetationsgottes, sondern sie läßt uns vielmehr an dem geschichtlichen Beispiel einer Königsfamilie die Auffassung von der Ehe, die Stellung der Ehefrau, die Wertung der Familie, kurzum die vorbiblische soziale Struktur der Bevölkerung bei den Semiten des 14. Jahrh. v. Chr. erkennen. — Umschreibung und Übersetzung des Textes sowie der auf Grundlage der vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft erarbeitete ausführliche Kommentar legen von der hohen Erudition des Verf. Zeugnis ab und machen seine Ausführungen für das Verständnis der Kultur von Ras Schamra unentbehrlich. Auch die Exegese des AT wird seine Ergebnisse fruchtbringend verwerten.

H. Groß

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.)

## PHILOSOPHIE

- Hessen, Johannes: Der Sinn des Lebens, 4. Aufl. — Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1955. 158 S. kart. 6,— DM; Gzln. 7,50 DM.  
Ders.: Thomas von Aquin und wir. — München/Basel: Reinhardt Verlag 1955. 145 S. kart. 5,50 DM; Lwd. 7,50 DM.

## PATROLOGIE UND KIRCHENGESCHICHTE

- Augustinus: Confessiones — Bekenntnisse (lat. u. deutsch). Eingel., übers. u. erläutert v. J. Bernhart. — München: Kösel Verlag, 1. Aufl. 1955. 1014 S. Lwd. 28,— DM.  
Brodrick, James S. J.: Abenteuer Gottes. Leben und Fahrten des heiligen Franz Xaver 1506—1552. Übers. v. O. Simmel S. J. — Stuttgart: G. Klipper Verlag (1954). 472 S. Lwd. 15,80 DM.  
Englander, Clara: Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco. Der Ordensstifter und sein Sekretär. — Regensburg: Pustet (1956). 312 S. kart. 11,50 DM; Lwd. 13,80 DM.  
Freund, Michael: Geschichte des Zweiten Weltkrieges in Dokumenten, II. An der Schwelle des Krieges 1939. — Freiburg/München: Herder-Alber Verlag 1955. XVI, 503 S. brosch. 26,— DM; Lwd. 29,50 DM.  
Der Weg aus dem Ghetto. Vier Beiträge von R. Grosche, F. Heer, W. Becker, K.-H. Schmidhüs. — Köln: Verlag Bachem MCMLV. 152 S. kart. 4,80 DM.  
Hänggi, Anton: Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander (1639—1724). Studia Friburgensia, NF 11. — Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1955. XXVII, 417 S. br. sfr. 17,70; 17,— DM.  
Matt, Leonhard v. — Rahner, Hugo S. J.: Ignatius von Loyola. — Würzburg: Echter Verlag (1955). 224 Bild-, 112 Textseiten. Gzln. 24,— DM.  
De Vries, Wilhelm, S. J.: Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer. Orientalia Christiana Analecta 145. — Roma: Pont. Inst. Orient. Stud. 1955. XV, 200 S. brosch. L., it. 2100; Doll. 3,30.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Buber, Martin: Sehertum. Anfang und Ausgang. — Köln/Olten: Hegner Verl. (o. J.). 74 S. Lwd. 5,80 DM.  
Claudel, Paul: Ich liebe das Wort. — Recklinghausen: Paulus Verl. 1. Aufl. 1955. 189 S. Lwd. 9,80 DM.  
Fries, Heinrich: Bultmann-Barth und die katholische Theologie. — Stuttgart: Schwabenverlag 1955. 172 S. Lwd. 6,— DM.  
Gnilka, Joachim: Ist 1 Kor 3, 10—15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung. — Düsseldorf: Michael Triltsch Verlag 1955. 133 S. kart. 6,80 DM.  
Hamp, Vinzenz — Stenzel, Meinrad: Das Alte Testament, nach den Grundtexten übers. u. hrsg. — Aschaffenburg: Pattloch Verlag 1955. 1139 S. Kld. 12,— DM.  
Hessen, Johannes: Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. 2. Aufl. — München/Basel: Reinhardt Verl. 1955. 240 S. kart. 9,— DM; Lwd. 11,— DM.  
Meinertz, Max: Begegnungen in meinem Leben. — Münster i. W.: Aschendorffsche Verl. 1956. 68 S.; 4 Bildtafeln. kart. 4,50 DM.

## DOGMATIK

- Brinktrine, Johannes: Die Lehre von der Schöpfung. — Paderborn: Schöningh 1956. 365 S. geb. 20,— DM; Theologenaussg. 17,— DM.  
Gickler, Dominikus M. OP.: Das „Ja“ zum sakramentalen Mysterium. Kirche und Volk. hrsg. v. Fenyvessy OP., Bd. II. — Köln: Amerikanisch-Ungarischer Verl. 1955. 160 S. kart. 4,— DM.

## MORAL- UND PASTORALTHEOLOGIE

- Greutrup, Theodor: Die apostolische Konstitution „Exsul familia“ zur Auswanderer-Flüchtlingsfrage. Mit Text, Übers., Kom. — München: Verl. „Christ unterwegs“ 1955/56. 247 S. Gzln. 15,80 DM.
- Heinen, Wilhelm: Die Anthropologie in der Sittenl. Ferdin. Geminian Wankers (1758—1824). Beitr. z. Freiburger Wissensch. u. Universitätsgeschichte. H. 6. — Freiburg i. B.: E. Albert Verl. Univ. Buchh. 1955. 279 S. kart. 12,— DM.
- Leclercq, Jacques: Die Familie. Ein Handbuch. In deutscher Bearb. v. J. David. — Freiburg i. B.: Herder 1955. X, 422 S. Gzln. 21,80 DM.

## HOMILETIK, LITURGIK, PÄDAGOGIK

- Barth, Alfred: Katechetisches Handbuch zum katholischen Katechismus f. d. Bistümer Deutschlands. 1. Bd. Von Gott und unserer Erlösung. — Stuttgart: Schwabenverlag (1955). 398 S. Ln. 15,— DM.
- Faßbinder, Nikolaus: Methodisches Handbuch zur kath. Schulbibel von Ecker. T. 1. Method. Hilfsbuch f. d. ges. kath. Religionsunterricht in d. ersten 2 Jahren d. Volkssch. Neu bearb. von Heinrich Faßbinder, Martin Pick u. Peter Rausch. (5. Aufl.) — Düsseldorf: Patmos-Verl. (1955). 272 S. Ln. 10,50 DM.
- Fischer, Hubert: Einführung in den neuen Katechismus. Referate des Katechetischen Kurses zu München v. 16.—18. 6. 1955. — Freiburg: Herder (1955). 99 S. kart. 3,80 DM.
- Höß, Anton: Gottverbunden durch das Kirchenjahr. I. Bd.: Erster Adventssonntag bis Dreifaltigkeitsfest. 2. erw. Aufl. — Trier: Paulinus-Verl. 1950 S. Ln. 29,50 DM.
- Mauriac, François: Das Brot des Lebens. — Heidelberg: Kerle Verl. 1955. 117 S. kart. 4,80 DM; Lwd. 5,80 DM.
- Merton, Thomas: Brot der Wüste. Aus d. Engl. übertr. v. A. v. Puttkammer. — Einsiedeln - Zürich - Köln: Benziger Verlag (1955). 176 S. Lwd. 8,60 DM.
- Peil, Rudolf: Handbuch der Liturgik für Katecheten und Lehrer. — Freiburg i. B.: Herder Verl. X, 174 S. kart. 8,50 DM; HbLn. 9,80 DM.
- Ders.: Katechetik. Praktische Einführung in die katechetische Glaubensverkündigung. — Düsseldorf: Patmos Verlag, 1. Aufl. 1955. 256 S. Lwd. 12,80 DM.
- Sheen, Fulton J.: Gestalten der Passion. — Aschaffenburg: Pattloch Verl. (1955). 98 S. kart. 3,80 DM.
- Ders.: Sieben Worte Jesu und Mariae. — Aschaffenburg: Pattloch Verl. (1955). 89 S. 3,80 DM.
- Ders.: Sieben Worte an das Kreuz. — Aschaffenburg: Pattloch Verl. (1955). 87 S. kart. 3,80 DM.

## ASZETIK

- Claudel, Paul: Schwert und Spiegel. — Heidelberg: Kerle Verl. 1955. 288 S. kart. 9,60 DM; Lwd. 12,80 DM.
- Ders.: Herr, lehre uns beten. — Heidelberg: Kerle Verl. 1955. 109 S. kart. 5,80 DM; Lwd. 7,80 DM.
- Eberschweiler, Wilhelm, S.J.: Gnade und Tugend als Inbegriff des inneren Lebens. Geistl. Unterweisungen, bes. f. d. Zwecke d. monatl. Geisteserneuerung. Zsgst., erg. u. hrsg. v. Walter Sierp S.J. 3. Aufl. — Limburg: Steffen 1955. 353 S. Ln. 7,50 DM.
- Franz von Sales: Philothea. Bearb. v. Hugo Pfeil. — Limburg: Steffen 1954. 510 S. Ln. 2,85 DM.
- Lucas, Joseph: So sollt ihr beten. Sinnliches über das Vaterunser. — Limburg: Lahn-Verlag 1955. Gzln. 335 S. 10,80 DM.
- Menningen, A. S. A. C.: Die Marienweihe. Eine theologisch-aszetische Studie. — Limburg: Lahn-Verlag (1955). 54 S. kart. 1,90 DM.
- Sierp, Walter, S.J.: Ein Apostel des inneren Lebens, Wilhelm Eberschweiler S.J. 3. Aufl. — Limburg: Steffen (1953). XX, 322 S. Ln. 7,50 DM.

## VERSCHIEDENES

- Stange, Alfred - Fries, Albert: Idee und Gestalt des Naumburger Westchores. Mit 4 Abb. u. 8 Tafeln. Trierer Theologische Studien, 6. Bd. — Trier: Paulinus-Verlag 1955. 112, VIII S. kart. 9,— DM.

KARL HERMANN SCHELKLE

## Paulus - Lehrer der Väter

Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11

436 „Seiten“, broschiert ca. 28,50 DM, Leinenband ca. 30,- DM

Der bekannte Tübinger Neutestamentler bietet eine historische und systematische Auswertung der altkirchlichen Exegese des Neuen Testaments am Beispiel der ersten elf Kapitel — also des zentralen dogmatischen Teils — des Römerbriefes. Die klassischen Themen der abendländischen Theologie: Gesetz und Evangelium, Sünde und Rechtfertigung, Werk und Glaube, Freiheit und Gnade, gestalten sich hier unter der sammelnden und ordnenden Hand des erfahrenen Exegeten zu einem eindrucksvollen Beitrag für das christliche Selbstverständnis von der Schrift und der Tradition her.

CLAUDE TRESMONTANT

## Biblisches Denken und hellenische Überlieferung

Aus dem Französischen übertragen  
von Prof. Dr. Fridolin Stier

184 Seiten, Leinenband ca. 10,50 DM

Der Verfasser zeigt in seinem Werk das Besondere und Ursprüngliche der biblischen Denkweise und sucht diesen Schatz von den Überlagerungen zu befreien, die sich durch das Vorherrschen der griechischen Philosophie im Abendland angehäuft haben. Das Buch ist ein entscheidender Beitrag zur Gewinnung neuer Perspektiven auch für die aktuellen Probleme des modernen Denkens und eine wesentliche Förderung in der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Philosophie.

NORBERT SCHIFFERS

## Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman

ca. 330 Seiten, engl. Broschur ca. 22,- DM

Das Werk entwickelt chronologisch den Weg Newmans zur katholischen Kirche aus der Auseinandersetzung mit den angestammten kirchlichen und theologischen Gegebenheiten der anglikanischen Kirche und zeigt in einem systematischen Teil die wesentlichen Einsichten Newmans in das Ganze der Offenbarung, insbesondere in das Wesen der Kirche und der kirchlichen Überlieferung. Newmans Gedanken über die Einheit der Kirche werden mit den jüngsten Ergebnissen der modernen Exegese konfrontiert. Die Aktualität der Kirchenlehre Newmans konnte nicht eindrucksvoller als durch diese Konfrontierung dargelegt werden.



PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF



ARTE

LITURGICA 1945

IN

GERMANIA 1955

KIRCHENARCHITEKTUR · PARAMENTIK  
GOLDSCHMIEDEKUNST · GLASMALEREI  
MALEREI  
PLASTIK

Ausstellung gegenwärtiger liturgischer Kunst in Deutschland, veranstaltet von der deutschen Bundesregierung im Lateran-Museum in Rom vom 1. März bis 18. April 1956.

DER OFFIZIELLE KATALOG MIT BUCH-CHARAKTER IST

soeben erschienen: 80 Seiten Text, 50 Bildtafeln. Deutsche Ausgabe DM 2,40, Italienische Ausgabe Lire 300,-. Mit Beiträgen von

ROMANO GUARDINI

Das religiöse Bild und der unsichtbare Gott

JOSEF HOSTER

Arte liturgica in Germania

WICHTIGSTE PROBLEME DER MODERNEN KUNST WERDEN

in beiden Abhandlungen erörtert.

EINE FÜLLE ÜBER MODERNE KUNSTFRAGEN, KÜNSTLER

und Künstlerinnen bringt der reiche Katalogtext in Verbindung mit dem sorgfältig zusammengestellten Bildteil.

ÜBER DAS PRAKTISCHE HINAUS, ZEITGESCHICHTLICHEN

und literarischen Wert hat dieser bisher fehlende Querschnitt durch die jüngste liturgische Kunst Deutschlands.



VERLAG SCHNELL & STEINER MÜNCHEN 42  
ZÜRICH 52

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

65. JÄHRGANG  
PÄSTOR BONUS

---

## inhalt

---

### AUFSÄTZE:

- Das „Gleichnis“ vom gestrengen Mahlherrn / Franz Mußner . . . 129  
Der neue „Katholische Katechismus für die Bistümer Deutschlands“  
und sein eigentliches Anliegen / Adolf Knauber . . . . . 144  
Das Verkehrsproblem in moralischer Sicht / Nikolaus Seelhammer 159

### KLEINERE BEITRÄGE:

- Die Kontroverse über den Kirchenbegriff / Gottfried Hoffmann . . 174  
Korrekturen im neuen Katechismus / A. Knauber . . . . . 182

### BESPRECHUNGEN . . . . . 187

### EINGESANDTE SCHRIFTEN

---

1956 - Heft 3

---

PAULINUS - VERLAG - TRIER

*„... die schönsten Bildwerke des hohen Mittelalters in Deutschland“*

Alfred Stange — Albert Fries

## **IDEE UND GESTALT DES NAUMBURGER WESTCHORES**

112 Seiten, 4 Abbildungen und 8 Kunstdrucktafeln,

kart., Schutzumschlag 9,- DM

Aus dem Inhalt: Bisherige Deutungen - Stiftergräber und Stifterbilder - Verfehlte Deutungen - Biographie Dietrichs II. - Die geistige Persönlichkeit Dietrichs - Urkunde von 1249 - Urkunde und Standbilder - Der Chor als Darstellung der Communio Sanctorum - „Betonung“ der Fürsorge für die Verstorbenen - Naumburger Lösung nur in Deutschland möglich - Ausdruck Bernhardinischer Frömmigkeit.

Zu beziehen durch den Buchhandel

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

## ***Loewenberg'sche Buchhandlung***

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 109 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfsinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfsinum (Alttestamentliche Einleitung und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfsinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfsinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfsinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Müßner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seehammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleiter: Prof. Dr. Linus Hofmann und Prof. Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfsinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,- DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

# Das „Gleichnis“ vom gestrengen Mahlherrn (Lk 13,22-30)

Ein Beitrag zum Redaktionsverfahren und zur Theologie des Lukas

Von Professor Dr. Franz Mußner, Trier

## I. Übersetzung

„(22) Und er durchwanderte Stadt um Stadt und Dorf um Dorf, wobei er lehrte und sich auf der Wanderung nach Jerusalem befand. (23) Da sagte jemand zu ihm: Herr, sind es (nur)<sup>1</sup> wenige, die gerettet werden? Er aber sprach zu ihnen: (24) Kämpft um den Eingang durch die schmale Tür! Denn viele, sage ich euch, werden hineinzukommen suchen und es nicht vermögen. (25) Von dem Augenblick an, da der Hausherr einmal aufgestanden ist und die Tür verschlossen hat, und ihr anfanget draußen zu stehen und an die Tür zu klopfen und zu sprechen: Herr, tu uns auf, wird er antworten und zu euch sagen: Ich kenne euch nicht! Woher seid ihr?<sup>2</sup> (26) Da werdet ihr anfangen zu sagen: Wir haben in deiner Gegenwart gegessen und getrunken, und auf unseren Straßen hast du gelehrt! (27) Und er wird zu euch sagen: Ich weiß nicht, woher ihr seid. Weichet von mir alle, ihr Übeltäter (Ps 6, 9)! (28) Dort wird das Weinen und das Zähneknirschen sein, wenn ihr Abraham und Isaak und Jakob und alle Propheten im Reiche Gottes sehen werdet, euch selbst aber ausgeschlossen. (29) Und sie werden vom Osten und Westen und vom Norden und Süden kommen und im Reiche Gottes zu Tische liegen. (30) Und siehe, es gibt letzte, die erste sein werden, und es gibt erste, die letzte sein werden.“

## II. Auslegung

Um ein Urteil über das von Lukas in diesem Abschnitt verwendete Redaktionsverfahren und seine theologischen Anschauungen gewinnen zu können, ist es nötig, zunächst eine sorgfältige Exegese der Verse zu erarbeiten, wobei natürlich manches unberücksichtigt bleiben muß, was für unsere Fragestellung, wie sie aus dem Untertitel des Aufsatzes hervorgeht, ohne besonderen Belang ist. Dafür sei auf die Kommentare

<sup>1</sup> „Es ist eine Eigentümlichkeit des Semitischen, das im Deutschen unentbehrliche ‚nur‘ öfter fortzulassen“ (J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1954, S. 25, Anm. 6).

<sup>2</sup> Die Antwort des Mahlherrn: οὐκ οἶδα ὑμεῖς ποθεν ἐστέ enthält m. E. keine Prolepse, in der das Objekt des Nebensatzes als Objekt des übergeordneten Satzes vorausgenommen wäre (so Blaß-Debrunner, Grammatik des ntl Griechisch, § 476), sondern besteht wohl eher aus zwei kurzen Einzelsätzen, die auch entsprechend übersetzt (und interpunktiert) werden müssen.

verwiesen. Auch kann erst dann ein Urteil über die Quellenlage im Vergleich mit der Mt-Überlieferung dieses Spruchgutes versucht werden.

**V. 22:** Die ganze „Rede“ Jesu wird von Lukas mit einer redaktionellen „Reisenotiz“ eingeleitet, die den Leser des Evangeliums nach längerer Zeit wieder in Erinnerung bringt, daß Jesus sich dabei auf seiner schicksalhaften Wanderung nach Jerusalem befindet. Ob dieser Hinweis für den Zusammenhang und das Verständnis der folgenden „Rede“ von Bedeutung ist oder nicht, muß sich erst später zeigen. Die Notiz schildert jedenfalls die Wanderung Jesu „nicht als kurzen Gang, sondern als lange, aber zielbewußte Wirksamkeit“ (Conzelmann)<sup>3</sup>; aber um welche „Städte“ und „Dörfer“ es sich handelt, erfahren wir nicht. Der Evangelist weiß es natürlich selbst nicht.

**V. 23a:** Der Vers nennt den Anlaß zum folgenden Spruch Jesu. Es war die Frage eines *Anonymus* (vgl. τς): Herr, sind es nur wenige, die gerettet werden? Man darf der Meinung von J. Jeremias zustimmen, daß Lukas dabei die tatsächliche Situation für das nachfolgende Logion Jesu erhalten hat<sup>4</sup>. Der Zusammenhang mit der vorausgehenden Reisenotiz ist jedoch sicher ein redaktioneller, von Lukas selbst hergestellter. Zur Theologie kann hier schon vermerkt werden: Der Fragesteller traut Jesus Wissen um ein *mysterium stricte dictum* zu, auf das zwar auch die spätjüdische Apokalyptik Antwort zu geben versuchte; vgl. 4 Esra 8, 1: „Diese Welt hat der Höchste um vieler willen erschaffen, aber die zukünftige nur für wenige“; 8, 3: „So ist auch diese Welt geordnet: viele sind geschaffen, wenige aber (werden) gerettet.“

**V. 23 b. 24:** Statt eine direkte Antwort zu geben, antwortet Jesus auf die Frage nach der Zahl der Heilsgenossen mit einem ethischen Ruf: Kämpft um den Eingang! Scheut keine Mühe, „durch die enge Tür einzugehen“. Wer die Mühe des Kampfes scheut, wird draußen bleiben müssen. Der Zusammenhang des Spruches sowohl mit der vorausgehenden Frage wie mit der weiteren „Rede“ Jesu läßt deutlich genug erkennen, um welche „Tür“ es sich handelt: um jene, die zum (himmlischen) Reichsgottesfestsaal führt! — Obwohl Jesus keine direkte Antwort auf die Frage des *Anonymus* gibt, sondern mit einem ethischen Ruf antwortet, ist dieser doch zugleich auch eine klare Antwort auf die Frage, so man den Spruch nur genauer ins Auge faßt. „Die vielen“ in der Antwort Jesu korrespondieren ja den „wenigen“ in der Frage, und von diesen „vielen“ sagt Jesus, daß sie „nicht die Kraft haben“, durch die enge Tür einzugehen, d. h. aber: es sind eben doch nur wenige, die in Wahrheit das Heil erlangen<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (= Beiträge z. hist. Theol. 17), Tübingen 1954, S. 55.

<sup>4</sup> Gleichnisse, S. 140, Anm. 2.

<sup>5</sup> Vgl. auch Mt 7, 14 („Und wenige sind es, die ihn [den Weg ins Leben]



jene nämlich, die um den Eingang „kämpfen“. Zur weiteren Illustration unseres Logions vgl. auch Lk 16, 16: „Die Thora und die Propheten reichen bis Johannes; von da an wird (der Anbruch) des Gottesreiches verkündet und jeder drängt mit Gewalt hinein“ (καὶ πᾶς εἰς αὐτὸν βιάζεται). βιάζεσθαι εἰς hat die Bedeutung: den Eingang irgendwohin erzwingen<sup>6</sup>. Um den Eingang in die Basileia Gottes muß gewaltig gekämpft werden, gegen sich selbst nämlich, in ethischer Anstrengung also<sup>6a</sup>.

Bei Mt findet sich unser Logion innerhalb der Bergpredigt (7, 13. 14), ist aber dort stark erweitert, wahrscheinlich vom Evangelisten selbst<sup>7</sup>. Zum Bild von der „engen Pforte“ tritt bei Mt das besonders im Judentum weit verbreitete Bild von den zwei Wegen, von denen der eine, der breite, den die vielen gehen, „ins Verderben führt“, der andere, den nur wenige gehen, „ins Leben“. Dabei ist die mit dem Spruch verbundene Vorstellung von der des Lk stark verschieden. Bei Lk handelt es sich bei der „Tür“ um die in den Himmelsfestsaal führende Tür, bei Mt dagegen um jene zwei Pforten, die am Beginn der beiden Wege stehen: durch sie betritt man die Wege. Die genaue Vorstellung scheint dabei so zu sein: Die Wege beginnen je mit einem Portalbau, durch den man gehen muß, um auf den Weg zu kommen. Dabei ist die Pforte zur Straße, die ins Verderben führt, mächtig und breit und wirkt dadurch einladend und verführerisch (als ob sich hinter ihr alsbald das Paradies öffnen würde); die meisten wählen sie deshalb. Die Pforte zum Lebensweg dagegen ist unansehnlich und eng; „nur wenige“ durchschreiten sie. Die Entscheidung fällt also in der Vorstellung des Spruches nach Mt schon am Anfang des „Weges“, den man geht. Dahinter steht eine gute Kenntnis des menschlichen Herzens! Zudem ist bei Mt der Spruch von seiner ursprünglichen Situation völlig „befreit“; er findet sich nun innerhalb des großen Rahmens der „Bergpredigt“ und richtet sich darin an die christliche Gemeinde, während er bei Lk im Zusammenhang des „Reiseberichtes“ (vgl. V. 22) ein Aufruf zur Nachfolge Jesu ist; d. h. der „Weg“ derjenigen, von dem die Mt-Parallele spricht, ist in der konkreten historischen Situation, in die der Spruch von Lukas gestellt ist, ein Ruf zur Teilnahme am Passionsweg Jesu nach Jerusalem-Golgotha, wie es der übrigen Nachfolgeidee des Lk-Evangeliums weithin entspricht<sup>8</sup>. So finden<sup>9</sup>). Allerdings ist dabei zu beachten, daß hier von „wenigen“ hinsichtlich des „Findens“ (des Weges) die Rede ist, nicht vom tatsächlichen, endgültigen Eintritt in das Leben.

<sup>6</sup> Vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum N. T., s. v.

<sup>6a</sup> Vgl. dazu auch den Spruch des Rabbi Ja'akobh (Mischna Abôt IV 16 Marti-Beer): „Diese Welt gleicht einem Vorzimmer vor der künftigen Welt. Rüste dich zu im Vorzimmer, damit du hineinkommen darfst in den Speisesaal!“

<sup>7</sup> Vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Mt, Regensburg 1952, z. St.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Mußner, Die evangelischen Räte und das Evangelium, in:

zeigt sich aber nun auch die Bedeutung der vorausgehenden Reisenotiz für das konkrete Verständnis und die Interpretation unseres Spruches nach der Lk-Überlieferung. Das „Weg-Motiv“ der Mt-Fassung des Spruches findet sich unausgesprochen auch bei Lk, eben durch seinen Zusammenhang mit dem vorausgehenden Hinweis auf die Wanderung Jesu nach Jerusalem. Der „Kampf“ um den Eintritt durch die enge Tür des Himmelsfestsaales bedeutet bei Lk konkret: Nachfolge Jesu!<sup>9</sup>

V. 25: Während der vorausgehende Vers von der engen Tür redet, spricht dieser von der verschlossenen. Die Vorstellung scheint also völlig zu wechseln, das Urteil Bultmanns darum durchaus richtig zu sein, daß hier die Komposition des Evangelisten „höchst ungeschickt“ sei!<sup>10</sup>. Läßt sich aber dieses Urteil bei einer genauen Nachprüfung des Gedankenganges aufrechterhalten? Der Vers hat seine Parallele bei Mt in dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen, das zu seinem Sondergut gehört. Jedenfalls scheint Lk „das Motiv (des Verses) einem Gleichnis nach der Art von Mt 25, 1—13 entnommen“ zu haben (Bultmann)<sup>11</sup>. Wie baut er aber diesen Gerichtsspruch in den Zusammenhang der „Rede“ Jesu ein? Besteht überhaupt ein Zusammenhang, besonders mit dem vorausgehenden Spruch von der engen Tür? Zunächst gab sicher den äußeren Anlaß zur Verknüpfung der beiden Sprüche das gemeinsame Stichwort ὅρα. Aber wie gelingt dem Evangelisten die Verknüpfung

Bened. Monatsschr. 30 (1954) 485—493, bes. 486—489. Für den Lk 9, 57 f. (auch schon innerhalb des Reiseberichts!) überlieferten Spruch Jesu zeigt das jetzt E. Schweizer in seinem wichtigen Buch: Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (= Abh. z. Theol. des A und NT 28), Zürich 1955, S. 12 („Auch hier ist Nachfolgen sehr konkret verstanden... Wer sich Jesus anschließt, muß bereit sein, sein Schicksal zu teilen.“)

<sup>9</sup> Der „Rahmen“ der Logia Jesu darf für ihre Interpretation nicht vernachlässigt werden, wie es eine nur literar- und formkritisch orientierte Exegese leicht tut. Er bildet gewissermaßen einen (inspirierten!) Kommentar derselben. Auf seine Bedeutung wieder hingewiesen zu haben, scheint mir das besondere Verdienst des Anm. 3 genannten Buches von H. Conzelmann zu sein, so problematisch das Buch auch sonst sein mag. Trotzdem ist es natürlich Aufgabe der Exegese, die ursprüngliche Situation oder wenigstens die ursprünglichen Adressaten eines Spruches wieder zu erkennen. Sollte Lukas die ursprüngliche Situation unseres Spruches wirklich erhalten haben, dann können es unbekannte, „zufällige“ Hörer Jesu gewesen sein, unter ihnen der *Anonymus*, denen Jesus das Wort zurnft, oder Jünger Jesu. Sicherer kann darüber nicht gesagt werden. — Dazu eine Frage: Inwieweit ist die Interpretation, die die Evangelien und das ganze NT von Herrenworten und überhaupt von Ereignissen der Heilsgeschichte bieten, normativ für unser eigenes Verständnis der Texte?

<sup>10</sup> Die Geschichte der synoptischen Tradition, <sup>2</sup>Göttingen 1931, S. 137 f.

<sup>11</sup> Ebda. — Auch nach A. Jülicher dürften Lk 13, 24 f. „Fragmente aus einer anderen Rezension von Mt 25, 1 ff. sein“ (Die Gleichnisreden Jesu II, Tübingen 1910, S. 459).

der beiden Sprüche innerlich, aus dem Gedanken heraus? Ergibt sich vielleicht ein fortschreitender Gedankengang? Hier muß das einleitende  $\acute{\alpha}\varphi' \omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu$  ins Auge gefaßt werden. Die Relativ-„Konjunktion“  $\acute{\alpha}\varphi' \omicron\upsilon$  erscheint im Lk-Evangelium noch 13, 7 und 24, 21, und steht an Stelle einer Temporalkonjunktion in der Bedeutung „seit(-dem)“<sup>12</sup>. Während an den genannten Stellen jedoch die Partikel  $\acute{\alpha}\nu$  fehlt, ist an unserer Stelle  $\acute{\alpha}\varphi' \omicron\upsilon$  mit  $\acute{\alpha}\nu$  verbunden, weil der Eintritt des Ereignisses (in diesem Falle: das Aufstehen des Mahlherrn von seinem Platz an der himmlischen Tafel, das Verschließen der Tür durch ihn usw.) noch ganz in unbestimmter Zukunft liegt. Man übersetzt  $\acute{\alpha}\varphi' \omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu$  an unserer Stelle am besten mit „seitdem (sobald) einmal“ („von dem Augenblick an, da einmal . . .“). Jetzt zeigt sich aber auch bereits ein innerer Zusammenhang des Spruchs von der verschlossenen Tür mit jenem von der engen Tür. Mit Hilfe der eben genannten Ersatzkonjunktion  $\acute{\alpha}\varphi' \omicron\upsilon$  gelingt es nämlich dem Evangelisten, die beiden Tür-Sprüche so miteinander zu verknüpfen, daß sich ein fortschreitender Gedankengang, ja eine fortschreitende Handlung ergibt: während „die enge Tür“ in dem im V. 24 überlieferten Ruf Jesu ja noch als geöffnet vorgestellt werden muß, wird sie nunmehr in dem Gerichtsspruch des V. 25 verschlossen. Ursprünglich, d. h. bevor die Sprüche in einer einheitlichen Komposition Aufnahme fanden, handelte es sich natürlich in ihnen um zwei „verschiedene“ Türen, jetzt aber, in der vom Evangelisten komponierten „Rede“ Jesu, nur noch um ein und dieselbe, nämlich um die Tür zum himmlischen Reichsgottesfestsaal. Wenn auch „eng“, so ist die Tür doch zuerst geöffnet, ein Eintritt für den, der die Mühe des Kampfes nicht scheut, durchaus möglich; jetzt aber wird die(selbe) Tür vom Herrn des Festsaals geschlossen, und zwar für immer. Ein Eintritt ist nun nicht mehr möglich. Es ist zu spät!

Dieser Zusammenhang gibt dem Spruch von der engen Tür erst seine ganze heilsgeschichtliche Dringlichkeit: Folgt der Einladung zum Mahle rechtzeitig und scheut dabei die Mühe des Kampfes nicht! Denn<sup>13</sup> es kommt einmal der Augenblick, da es zu spät sein wird. Die Tür wird einmal verschlossen werden und für immer verschlossen bleiben! Die Verknüpfung der beiden Sprüche durch den Evangelisten ist also keineswegs „höchst ungeschickt“, sondern im Gegenteil recht geschickt. „In der von Lk geschickt entworfenen Situationszeichnung wirken Jesu Worte wie ein

<sup>12</sup> Vgl. auch Mayser, Grammatik der griech. Papyri II 2, S. 380, 3c; B1.-Debr. § 241, 1 (Anhang).

<sup>13</sup> Vgl. die LA des Cod. Syr. Sin.:  $\acute{\alpha}\varphi' \omicron\upsilon \gamma\alpha\rho \acute{\alpha}\nu$  . . ., die zwar sicherlich sekundär ist, aber die richtige Erkenntnis zum Ausdruck bringt, daß der V. 25 die Dringlichkeit des Bußrufes Jesu noch mehr begründen will. Die Vulgata dagegen fügt weniger glücklich ein autem ein. Lagrange will den offensichtlich ideellen Zusammenhang der beiden Verse 24 und 25 dadurch anzeigen, daß er anders interpunktiert; er setzt vor  $\acute{\alpha}\varphi' \omicron\upsilon$  ein Komma.

letzter Aufruf zur Buße" (Hauck)<sup>14</sup>, nämlich an seine Zeit- und Volksgenossen, wie die weitere Fortführung der „Rede“ Jesu eindeutig erkennen läßt (s. die weitere Auslegung). Es geht also in der Spruchfolge der Verse 25 und 26 nicht bloß um eine äußere Stichwortverbindung *ad vocem* ῥήμα, sondern der Evangelist fügt die Sprüche so aneinander, daß sich aus ihnen eine zusammenhängende, ständig fortschreitende „Rede“ ergibt<sup>15</sup>.

Nachdem die Tür einmal verschlossen ist, bleibt sie für immer verschlossen, so daß die „Nachzügler“, d. h. jene, die sich zu spät besinnen, dem Bußruf und der Einladung zu folgen, nicht mehr durch die Tür in den Festsaal eintreten können, deshalb „draußen“, vor der verschlossenen Tür stehen werden. Und wenn sie dann an die Tür klopfen und zu rufen anfangen: „Herr, öffne uns“, wird sie von drinnen der vernichtende Urteilsspruch aus dem Munde des Mahlherrn treffen: „Ich kenne euch nicht!“ Damit könnte die „Rede“ beendet sein: Ausschluß der Säumigen und Gleichgültigen vom Reichsgottesmahl! Aber sie geht weiter.

**V. 26. 27:** Auch diese Verse haben ihre (stark abweichende) Parallele wieder bei Mt innerhalb der Bergpredigt (vgl. 7, 22. 23: „Viele werden zu mir an jenem Tage sagen: Herr, Herr! Haben wir nicht in deinem Namen geweissagt und mit deinem Namen Dämonen ausgetrieben und mit deinem Namen viele Wunder gewirkt? Und dann werde ich zu ihnen sagen: Ich habe euch nie gekannt; weicht von mir, ihr Übeltäter!“). Während sich diese „Warnung vor Selbsttäuschung“ bei Mt, wo der Spruch zudem stark die Hand des Evangelisten verrät und dem Zusammenhang der Bergpredigt angepaßt ist, gegen falsche Propheten oder gegen Jünger richtet<sup>16</sup>, die die Forderungen der Ethik geringer schätzen zu dürfen glauben als ihr „geistliches“ Gewerbe, ist er bei Lukas an die (mit großer Wahrscheinlichkeit) ursprünglichen Hörer, also an die Volks- und Zeitgenossen Jesu adressiert<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Das Evangelium des Lukas, Leipzig 1934, zu 13, 23.

<sup>15</sup> Ganz geht freilich die Komposition der beiden Sprüche nicht auf. Im ersten Türspruch ist ja von solchen die Rede, die einzutreten „suchen“ (= ζητεῖν, was auch nur die Bedeutung haben kann: „begehren, wünschen“; vgl. W. Bauer, s. v.), aber „nicht die Kraft (dazu) aufbringen“, während es sich im zweiten Spruch eigentlich um Säumige, Gleichgültige zu handeln scheint. Diese „inadäquate“ Komposition, die sich auch sonst häufig in den Spruchkompositionen des dritten Evangeliums (und nicht bloß hier) beobachten läßt, scheint dadurch bedingt zu sein, daß die Sprüche im „Evangelium vor den Evangelien“ schon so fest geformt waren, daß der Evangelist sie nicht stärker zu bearbeiten wagte.

<sup>16</sup> Vgl. J. Schmid, zu Mt 7, 21–23.

<sup>17</sup> Lukas hat die ursprüngliche Hörerschaft der Sprüche und Gleichnisse Jesu häufig besser erhalten als Mt. Das erklärt sich entweder so, daß in dem Überlieferungsmaterial, das ihm vorlag, die ursprüngliche Hörerschaft noch mitgegeben war, oder daß er sie auf Grund des Inhalts von Sprüchen und

Der Spruch des V. 23 ist bei Mt zweifellos ein Gerichtsspruch, als solcher deutlich erkennbar durch die Zeitbestimmung des V. 22 „an jenem Tage“ = am Tage des Gerichtes. Aber auch bei Lk läßt der Kontext keinen Zweifel, daß der Spruch des V. 27 ein Verdammungsurteil desselben „Herrn“ in derselben Situation ist, der schon V. 25 den Zuspätk gekommenen zugerufen hatte: Ich kenne euch nicht. Das Urteil wird jetzt wiederholt, aber diesmal mit Worten, die ihre Parallele eben Mt 7, 23 haben. Trotzdem handelt es sich bei den Versen 25 und 26. 27 um eine redaktionelle Komposition von Sprüchen, die ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten. Denn sicherlich stammt der V. 25 aus einem anderen Zusammenhang — wir wiesen weiter oben schon darauf hin, daß z. B. Bultmann dabei an ein Gleichnis „nach der Art von Mt 25, 1—13“ denkt. Die Verbindung des Verses 25 mit 26. 27 stellt das redaktionelle *τότε* zu Beginn des V. 26 her, aber mit diesem *τότε* erreicht der Evangelist wieder einen organischen Fortschritt der ganzen „Rede“ Jesu, in der allmählich sich eine zusammenhängende „Geschichte“ zeigt: Die „draußen“, vor der nunmehr verschlossenen Tür Stehenden, die eben das erste Verdammungsurteil des Mahlherrn vernehmen mußten (V. 25), machen „da“ (*τότε*) geltend: Wir haben doch in deiner Gegenwart, mit dir zusammengegessen und getrunken und auf unseren Plätzen, in unseren Städten hast du gepredigt! Die vom Reichsgottesmahle Ausgeschlossenen sind nicht irgendwelche, etwa gottlose Heiden, sondern die Zeit- und Volksgenossen Jesu, die Hörer seiner Predigt, die auch jenen V. 24 überlieferten Bußruf vernommen haben, die Teilhaber (oder wenigstens Zeugen) an einem von ihm oder für ihn veranstalteten Mahle waren, wie etwa jener Pharisäer, der mit seinen Freunden ihn zum Mahle eingeladen hat (vgl. 14, 1 ff.). Die in der „Rede“ Jesu dargebotene „Geschichte“ wird also an der konkreten Heilsgeschichte aufgezo-gen. Die Einrede der vom himmlischen

Gleichnissen rekonstruierte, wie das die Exegese auch heute noch versuchen muß. Beruhen die Angaben über die Hörschaft bei Lk auf Rekonstruktion, so muß man dem Evangelisten das Zeugnis ausstellen, daß er dabei einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erreicht hat. War aber die Hörschaft schon mitüberliefert, so würde das dem schriftstellerischen „Programm“ des Lukas entsprechen, wie er es im Prolog zu seinem Evangelium entwickelt: er sei „*ἀπ' ἀρχῆς*“ „erneut“ (weniger wahrscheinlich: „von Anfang an“; vgl. nämlich 1, 1 den Hinweis auf die „vielen“ Vorgänger!) genau nachgegangen (1, 3). Was ist mit „*ἀπ' ἀρχῆς*“ gemeint? Das historische Leben Jesu oder die in der apostolischen Kirche vorliegenden Traditionen über seine „Worte und Taten“? Es spricht viel dafür, das Lukas mit „*ἀπ' ἀρχῆς*“ die Traditionen über Leben und Lehre Jesu meint, deren beste und älteste Überlieferungsform er möglichst „*ἀκριβῶς*“ (1, 3) zu erreichen suchte. Für diese Auffassung sprechen sowohl auch der ausdrückliche Hinweis im V. 2 auf die „Überlieferung“ (*παράδοσις*) der „Augenzeugen und Diener des Wortes“ wie auch weitere Beobachtungen an seinem Evangelium, besonders am sogenannten Reisebericht (9, 51—19, 27),



Reichsgottesmahle Ausgeschlossenen, die nun niemand anders sind als die ungläubigen Volks- und Zeitgenossen Jesu, gegen das Verdammungsurteil des Mahlherrn läßt nun aber auch mit aller wünschenswerten Klarheit erkennen, wer jener *οἰκοδεσπότης* des V. 25 in den Augen des Evangelisten ist: Jesus selbst, der als erhöhter Herr beim Gerichte entscheidet, wer Teilhaber am Reichsgottesmahle ist und wer nicht. Das geht aus dem *ἐνώπιον σου* (= Jesus) der Einrede eindeutig hervor, nicht aber aus den Gerichtssprüchen als solchen. Jesus ist es, der den Bußruf des V. 24 verkündet; er ist es auch, der die Türe verschließt<sup>18</sup>; und er ist es auch, der die Verdammungsurteile über die ungläubigen Juden ausspricht. — Wie geht aber die „Geschichte“ weiter?

V. 28. 29: Diese Verse finden sich auch Mt 8, 11. 12 gegen Schluß der Perikope vom Hauptmann von Kapharnaum (8, 5—13). Es ist sehr wahrscheinlich, daß sie erst vom Evangelisten in die Perikope eingefügt worden sind, ursprünglich aber einen Drohspruch gegen die ungläubigen Juden darstellten, dessen „Sitz“ im Leben des historischen Jesus in der Überlieferung verlorengegangen ist. Jesu Wort zu dem Hauptmann: „Bei niemand in Israel habe ich solchen Glauben gefunden“ gab dem Evangelisten den willkommenen Anlaß, jenen Spruch hier einzufügen. Der heidnische Hauptmann ist ja ein Beispiel, daß die Heiden dem Rufe Jesu folgen, während Israel ungläubig bleibt, was zur Folge haben kann, daß die eigentlichen Reichsanwärter, die Juden, vom kommenden Reichsgottesmahl ausgeschlossen bleiben, die Heiden aber zusammen mit den jüdischen Erzvätern teilnehmen dürfen. Bei Mt ist also der Spruch deutlich eine Droh-Weissagung. Auch Lk stellt den Spruch in einen größeren Zusammenhang, und zwar wieder so geschickt, daß die in der „Rede“ Jesu dargebotene „Geschichte“ durch ihn weitergeführt wird. Hat man dies erkannt, dann sieht man auch, warum Lk den Schlußteil des Spruches

der doch als Ganzes eine historische Fiktion ist (vgl. dazu etwa J. Blinzler, Die literarische Eigenart des sog. Reiseberichts im Lukas-Evangelium, in: Synoptische Studien, München o. J., S. 20—52, bes. 21—41), aber hervorragendes Überlieferungsmaterial enthält. Der Spott des alten Franz Overbeck über den historischen „Dilettantismus“ des Lukas (vgl. die Zitate bei K. L. Schmidt, Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte, in: Eucharisterion, FSchr f. H. Gunkel, II 132) bestand völlig zu unrecht, da Lk mit der Wiederherstellung der ursprünglichen Traditionsformen echte historische Arbeit geleistet hat, den Titel „Historiker“ darum durchaus verdient. Andererseits hat auch die häufige Adaption der Sprüche und Reden Jesu auf die (nachpfingstliche) Gemeinde bei Mt ihre besondere Berechtigung, weil sie dadurch für die Kirche stärker aktualisiert werden, so daß nun keiner die Ausrede ergreifen kann: Das geht ja die Gegner Jesu, die Pharisäer usw., an, nicht mich! So entspricht es der Gesamttendenz des Mt-Evangeliums: Es ist ganz ein Buch für die Kirche und Jesus ist darin der Lehrer seiner Gemeinde.

<sup>18</sup> Vgl. auch J. Schmid, z. St.

nach der Mt-Überlieferung („Dort wird das Weinen und das Zähneknirschen sein“) an den Anfang dieses Teiles der „Rede“ Jesu stellt. Er braucht nämlich das Ortsadverbium ἐκεῖ zur organischen Fortführung der „Geschichte“: Ist das Verdammungsurteil des Mahlherrn nochmals gefallen und eine weitere Einrede dagegen völlig zwecklos, so wird „dort“, nämlich „draußen“ vor der verschlossenen Tür zum himmlischen Festsaal, bei den ausgeschlossenen Juden „das Weinen und das Zähneknirschen“<sup>18a</sup> herrschen, wenn sie (durch das Schlüsselloch oder ein Fenster des hellerleuchteten Festsaaes) die Erzväter und „alle Propheten“ an der Festtafel des Reichsgottessaals sitzen sehen<sup>19</sup>, während sie selbst davon ausgeschlossen bleiben, ἐκβαλλομένους ἔξω: dieses ἔξω stellt die äußere Stichwortverbindung mit dem V. 25 her, wodurch zugleich dem ἐκεῖ seine genaue lokale Situation zugewiesen wird<sup>20</sup>. „Dort“ werden sie dann weinen, nämlich aus vergeblicher Reue über ihren Unglauben, und mit den Zähnen knirschen, aus ohnmächtiger Wut heraus. Das Ortsadverbium ἐκεῖ hat also durchaus eine klare Beziehung zu der in der „Rede“ vorgestellten Situation. Der Spruch bleibt zwar auch bei Lk eine Droh-Weissagung für die Juden, aber er wird so mit dem Vorausgehenden verbunden, daß er der dort dargebotenen „Geschichte“ eine organische und sehr anschauliche (vgl. ὁψησθε) Fortsetzung gibt. Jesus schildert nach Lk seinen Hörern, was sie einst beim Gericht erleben werden.

Der V. 29, der die Teilnahme der Heiden aus aller Welt<sup>21</sup> am Reichs-

<sup>18a</sup> L'article devant κλαυθμός et βρυγμός indique aussi une scène solennelle bien connue; c'est celle du désespoir des réprouvés (Lagrange, z. St.), wie es den Hörern Jesu wohl aus der apokalyptischen Überlieferung des Spätjudentums geläufig war. Lagrange verweist für das Weinen auf Hen. 108, 5; Billerbeck für das Zähneknirschen auf Midrasch Qohelet 1, 15.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Baruch-Apk 51, 6: „Denn zuerst sehen sie (die Verdammten) zu (wie die Guten nach der Totenaufstehung in den „Glanz der Engel“ verwandelt werden) und nachher gehen sie dahin, um Pein zu erleiden.“ Nach 4 Esra 7, 83 besteht die dritte Pein der Verdammten darin, „daß sie den Lohn sehen, der denen aufbewahrt ist, die des Höchsten Zeugnissen geglaubt haben“; vgl. dazu auch Lk 16, 23 (der reiche Prasser „sieht“ von der Hölle aus das Glück des Lazarus im Schoße Abrahams, d. h. beim Himmelsmahl).

<sup>20</sup> Hier wird inklusive auch die Hoffnung der Juden zurückgewiesen, daß sie etwa auf Grund ihrer physischen Abstammung von Abraham oder auf Grund der Väterverdienste vor dem Gehinnom bewahrt bleiben würden. — Daß der Evangelist hier das Verbum ἐκβάλλειν gebraucht, darf so wenig wie Mt 8, 12 so gedeutet werden, als ob die Verurteilten etwa schon eine Welle „drinnen“ (im Festsaal) gewesen wären und dann wieder „hinausgeworfen“ wurden. Dagegen spricht der Kontext eindeutig. Der Ausdruck ἐκβάλλειν ἔξω gehörte sicher schon zur vorlukianischen Fassung des Spruches und scheint zudem Terminus techn. der Gerichtssprache zu sein (in der Bedeutung „ausschließen“; vgl. z. B. Joh 9, 34).

<sup>21</sup> Lukas unterstreicht die weltweite Berufung der Heiden, indem er

gottesmahl (vgl. ἀνακλιθήσονται) verheißt, ist am wenigsten gut mit der ganzen „Geschichte“ zusammengebaut. Es wird nämlich nicht recht ersichtlich, wann die Heiden „kommen“ und „zu Tische liegen werden“<sup>22</sup>. Sind sie schon im Festsaal, als die Zuspätgekommenen an die Tür klopfen, oder werden sie erst dann (durch eine andere Tür) zum eschatologischen Mahl zugelassen? Nachdem von einer zweiten Tür keine Rede ist und eine solche der Gesamtvorstellung auch widersprechen würde, ist die Vorstellung wohl so (wie auch aus der Mt-Parallele hervorgeht), daß die Heiden schon drinnen an der Tafel des Festsaals sitzen, zusammen mit den jüdischen Erzvätern und den Propheten. Sie haben ja im Gegensatz zu den ungläubigen Juden den Bußruf Jesu befolgt und um den Eingang durch die enge Tür unter Einsatz all ihrer Kräfte gekämpft. So ergibt es sich wohl aus dem Zusammenhang des Ganzen. Mt scheint die ursprüngliche Form des Spruches hier besser erhalten zu haben als Lk, der um seiner „Geschichte“ willen, die ganz die ungläubigen Juden im Auge hat, die Erzväter und Propheten von den Heiden, die auch zum Mahle zugelassen werden, absichtlich getrennt zu haben scheint. Dadurch aber ist der V. 29, wenigstens kompositionell, nicht organisch genug mit dem Vorausgehenden verbunden.

V. 30: Dieser Spruch „bezieht sich bei Lukas auf Grund des Zusammenhangs mit V. 28 f auf Heiden und Juden“ (J. Schmid, z. St.). Im Zusammenhang der ganzen Komposition zieht er das heilsgeschichtliche Resümee daraus: Die Juden, die Jesus ungläubig abgelehnt haben, werden, ganz gegen die ursprüngliche Heilsabsicht Gottes und ganz gegen ihre eigene Erwartung, vom Reiche Gottes ausgeschlossen bleiben, während Heiden aus aller Welt zugelassen werden.

### III. Abschließende Bemerkungen zur Redaktion und Theologie

1. Lukas hat, so hat es sich ergeben, das ihm vorliegende Spruchmaterial unseres Abschnittes nicht bloß zu einer mehr oder weniger gut gelungenen Kompositionseinheit zusammengefügt, sondern darüber hinaus auch noch so geschickt aufgebaut, daß sich geradezu eine zusammenhängende „Rede“, *une discours homogène* (Lagrange), mit einer sinnvollen „Geschichte“ ergibt: Jesus befindet sich auf der „Reise“ nach Jerusalem (V. 22). Jemand fragt ihn nach der Zahl der Heilsgenossen (V. 23). Jesus antwortet darauf mit einem ethischen Ruf (V. 24), dessen Dringlichkeit er mit einem drohenden Hinweis auf die beschränkte Dauer des *Kairos*

die traditionelle Formel „vom Aufgang und Niedergang“, d. h. vom Osten und Westen (vgl. Mt 8, 11; Is 60, 5—7; Mal 1, 11; Ps 75, 7) noch erweitert durch die Nennung auch der nördlichen und südlichen Himmelsgegend.

<sup>22</sup> Die Futura des Verses sind „prophetische“ Futura.

unterstreicht (V. 25a). Ist die Tür einmal verschlossen, trifft die Säumigen das strenge Verdammungsurteil des Mahlherrn (V. 25b). Sie versuchen ihn umzustimmen, die Tür doch noch einmal zu öffnen, mit dem Hinweis auf ihre einstige Lebensgemeinschaft mit ihm (V. 26); jedoch vergeblich, das Urteil wird nur wiederholt (V. 27). Da entsteht unter ihnen Weinen und Zähneknirschen, weil sie „draußen“ bleiben müssen und nicht in den Festsaal dürfen, in dem sie Abraham und alle Propheten fröhlich beim Reichsgottesmahl liegen sehen (V. 28); ja, sie müssen erleben, daß selbst Heiden aus aller Welt zugelassen sind, während sie selbst für immer ausgeschlossen bleiben (V. 29).

So ist kurz die „Geschichte“, die der Evangelist Jesus in seiner „Rede“ erzählen läßt. Dadurch gelingt es Lukas, die dabei verwendeten Einzelsprüche und kurzen Überlieferungen aus ihrer „Isolierung“ zu befreien. Sie ergeben zusammen ein sinnvolles Ganzes, das seine konkreten Bezüge durch die Heilsgeschichte erhält. Ja, es wird Heilsgeschichte erzählt, ausgehend von der Wanderung Jesu nach Jerusalem und seiner Predigt an seine damaligen Hörer, und endend mit der Bemerkung, daß einst, nämlich im endzeitlichen Reiche Gottes selbst, erste letzte sein werden und letzte erste, d. h. Heiden werden teilnehmen dürfen, die ungläubigen Juden jedoch nicht. Jesus „erzählt“ dabei nicht, was war, sondern was sein wird, d. h. es handelt sich um eine prophetische Darstellung der kommenden Heilsgeschichte, die zugleich, wie schon bei den atl. Propheten, den Hörern als Warnung dienen soll. Der fortschreitende Gedankengang der „Geschichte“ wird vom Evangelisten erreicht vor allem mit Hilfe der Ersatzkonjunktion ἀφ' οὗ zu Beginn des V. 25, der Partikel τότε zu Beginn des V. 26 und des Ortsadverbiums ἐκεῖ (das in diesem Falle schon in der Tradition mitgegeben war) zu Beginn des V. 28. Eine gewisse Einheitlichkeit wird zudem durch die durchgängige Verwendung der 2. Person Plural erreicht, die beim Leser der „Rede“ die Fiktion einer gleichbleibenden Hörschaft erzeugt, an die Jesus sich wendet; vgl. ἀγωνίζεσθε (V. 24; bei Mt dagegen eine unpersönliche Fassung des Spruches); ἀρξήσθε (V. 25; bei Mt dagegen der Blick auf die zehn Jungfrauen); ἀρξέσθε (V. 26 bei Mt: „viele werden sagen“); ὁψήσθε (V. 28; bei Mt: „die Söhne des Reiches“). Diese unmittelbaren „Hörer“ der „Rede“ Jesu sind bei Lk jene, die Jesus auf seiner Wanderung nach Jerusalem in den Städten und Dörfern „belehrt“ (vgl. V. 22), unter ihnen der Anonymus, der die Frage nach der Zahl der Heilsgenossen an ihn gestellt hat.

2. Die von Jesus in seiner „Rede“ dargebotene „Geschichte“ erinnert unwillkürlich, besonders durch ihre heilsgeschichtliche Akzentuierung, an die Geschichte des Gleichnisses vom großen Gastmahl, das Lk nur ein Kapitel später bringt (14, 16—24). Es spricht sogar viel dafür, daß dieses



Gleichnis für den von uns behandelten Abschnitt das Modell abgegeben hat, nach welchem der Evangelist das ihm vorliegende Überlieferungsmaterial aufbaute. Ist die „Rede“ Jesu 13, 24–30 veranlaßt durch die Frage eines *Anonymus* nach der Zahl der einstigen Heilsgenossen, also durch ein eschatologisches Thema, so das Gleichnis vom Gastmahl durch den Makarismus ebenfalls eines *Anonymus* (vgl. ebenso  $\pi\zeta$  : 14, 15): „Selig, wer einmal am Reichsgottesmahl teilnehmen darf!“, also auch hier durch ein eschatologisches Thema. Auch beim Gastmahlsleichnis denkt Lukas „an das Mahl der Heilszeit“ (J. Jeremias)<sup>23</sup>, wie in unserem Abschnitt der Blick ganz auf das Reichsgottesmahl im Himmelsfestsaal gerichtet bleibt; ja, die Vorstellung vom Himmelsfestsaal mit dem darin stattfindenden Reichsgottesmahl verleiht unserem Abschnitt die innere Einheit, aus der heraus die einzelnen Vorstellungselemente (wie jenes von der „Tür“ mit den bei ihr sich abspielenden Szenen) erst ihren jeweiligen Bezug und konkreten Ort bekommen. Und auch im Gleichnis vom Gastmahl nehmen an Stelle der zuerst Geladenen (der Juden) die zuletzt Geladenen (die Heiden)<sup>24</sup> die Plätze beim Mahle ein. Der Urteilspruch des Mahlherrn im Gleichnis vom Gastmahl (14, 24) hat seine Entsprechung in den Verdammungsurteilen des Mahlherrn in unserem Abschnitt.

Zweifellos hat also das Gleichnis vom großen Gastmahl das Modell

<sup>23</sup> Gleichnisse, S. 53. Aber auch „Jesus selbst hat das Gleichnis zwar nicht als Allegorie auf das Mahl der Heilszeit (dagegen spricht der irdische Rahmen der Erzählung), wohl aber im Blick auf dieses und auf die Ablehnung der Einladung durch Israel gesprochen“ (ebda. 53 f.). Ich vermag nicht recht zu sehen, warum „der irdische Rahmen der Erzählung“ einen Bezug auf das Mahl der Heilszeit nicht erlauben soll. 14, 24 macht diesen Bezug zu deutlich (vgl. besonders das „eschatologische“ Futur  $\gamma\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\iota$ ), und auch nach Jeremias ist der V. 24 „nur mit Bezug auf das Mahl der Heilszeit... wirklich eine Drohung“ (S. 53, Anm. 2). Es zeigt sich hier wieder die grundsätzliche Frage: In welchem Bewußtsein spricht Jesus eigentlich seine Gleichnisse? Nur als „Lehrer“ oder als Messias? N. A. Dahl macht in seinem instruktiven Aufsatz: Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem (in: *Kerygma und Dogma* 1, 1955, 104–132) mit Recht darauf aufmerksam (vgl. S. 122), daß bei der Auslegung der Gleichnisse der eigentliche Sinn in manchen Fällen erst dann deutlich wird, „wenn man darauf achtet, wie in ihnen in verhüllter Form (Sperrung von mir) die entscheidende Bedeutung zum Ausdruck kommt, die Jesus seiner eigenen Sendung beigelegt hat“, und er verweist dabei auch auf C. W. F. Smith, *The Jesus of the Parables* (Philadelphia 1948), S. 17: *Jesus used parables and Jesus was put to death. The two factors are related and it is necessary to understand the connection.* Wir selbst haben die Forderung, die Gleichnisse Jesu im Lichte der konkreten Heilsgeschichte zu interpretieren, in unserem Aufsatz über das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat erhoben (Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte, in: *TriererTheolZtschr* 64, 1955, 257–266).

<sup>24</sup> Vgl. auch wieder Jeremias, Gleichnisse, S. 53.



abgegeben, nach welchem Lukas die Komposition von 13, 23—30 gestaltet hat. Dies spricht dafür, daß hier keine vorlukanische Spruchgruppierung vorliegt, was außerdem bei den redaktionellen Versübergängen besonders durch die typisch lukanische Ersatzkonjunktion *ἀπ' οὗ* zu Beginn des V. 25 bestätigt wird<sup>25</sup>. Das hat uns veranlaßt, ihr die Überschrift zu geben: Das „Gleichnis“ vom gestrengen Mahlherrn. Die Anführungszeichen, in die dabei das Wort „Gleichnis“ gestellt ist, deuten schon an, daß es dabei nur um ein durch die geschickte Redaktion des Evangelisten entstandenes „Gleichnis“ geht, dessen Bausteine größtenteils Einzellogien darstellen, deren ursprüngliche Situation zum Teil schon dem Evangelisten selbst nicht mehr bekannt war. Aber der bildhafte Inhalt der Sprüche, die hier in einer Komposition vereinigt sind, erlaubt es, dieselbe gleichsam als ein „Gleichnis“ anzusprechen, in dem der V. 30 zudem wie ein generalisierender Gleichnisabschluß wirkt. Lk fand das Material in der ihm mit Mt gemeinsamen Redequelle („Q“) vor, hat es aber in ganz anderer Weise als Mt verarbeitet, eben in der Weise einer Gleichnisgeschichte nach dem Vorbild des Gleichnisses vom großen Gastmahl. Es gab vielleicht sogar einen gewissen „Predigtstil“, der solche Fragen wie die unseres *Anonymus* nach der Zahl der Heilsgenossen mit einem Gleichnis beantwortete. Vgl. nämlich 4 Esra 8, 1. 2: „Er (Gott) antwortete mir (Esra) und sprach: Diese Welt hat der Höchste um vieler willen geschaffen, aber die zukünftige nur für wenige. Ich will dir ein Gleichnis sagen, Esra.“ Auch hier wird eine ähnliche eschatologische Frage mit einem Gleichnis beantwortet.

### 3. Zum Schluß noch einige Bemerkungen zur Theologie unseres Abschnittes.

Wie die Auslegung schon ergab, wird in den Versen 25—27 der historische Jesus mit dem Mahlherrn, der das Verdammungsurteil beim Endgericht ausspricht, ohne weiteres identifiziert. Und das Mahl, von dem die ungläubigen Juden ausgeschlossen bleiben, ist kein anderes als das Reichsgottesmahl selbst (vgl. besonders V. 29: „sie werden im Reiche Gottes zu Tische liegen“). So ist in dieser lukanischen Komposition anscheinend der erhöhte Herr selber es, der das Reichsgottesmahl veranstaltet. Das ist zunächst überraschend angesichts etwa des Gleichnisses vom königlichen Hochzeitsmahl bei Mt (22, 1—10) und anderer Aussagen des neuen Testaments (vgl. Mt 6, 10; 13, 43; 25, 34; 26, 29; Mk 10, 40; Lk 12, 32). Jedoch gibt es auch eine Reihe von Aussagen, nach denen der Menschensohn im Mittelpunkt der Heilsgemeinde steht (vgl. Mt 10, 25; 16, 19. 28; 24, 47 ff.; 25, 1 ff. 21 ff.)<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Auch nach Jülicher war es Lukas, der „in 13, 23—30 unzweifelhaft wenn auch unter einem bestimmten Gesichtspunkt so doch ursprünglich recht verschiedenartige Stoffe gesammelt“ hat (Gleichnisreden, II 459).

Wie ist überhaupt die Reichsgottestheologie unseres Abschnittes gerichtet, vor allem in der Frage nach dem Beginn des Reiches Gottes? Hier können nur ganz behutsam einige Schlüsse aus dem Text gezogen werden. Immerhin kann soviel gesagt werden, daß in der Reichsgottesanschauung unseres Abschnittes gewisse „Stadien“ (Perioden) unterschieden werden. Denn da scheint es ein Stadium zu geben, in dem die „Tür“ zum Reichsgottesfestsaal noch für alle geöffnet ist, die dem Rufe Jesu folgen (vgl. V. 24). Erst wenn der Kairos abgelaufen ist — und er ist wohl abgelaufen, wenn der Festsaal mit Gästen voll ist<sup>27</sup> —, erhebt sich der Hausherr und verschließt die Tür; das ist der Augenblick des Endgerichts mit seinen Verdammungsurteilen (vgl. V. 25). Ein neues Stadium beginnt. Auch aus V. 28 scheint hervorzugehen, daß die Erzväter und die Propheten schon im Festsaal sitzen, bevor die Tür verschlossen wird<sup>28</sup> (so sicherlich auch schon die Heiden; denn nach dem Verschluß der Tür ist ja ein weiterer Eintritt in den Saal nicht mehr möglich).

Ist das richtig, dann wird hier eine Reichsgottesanschauung vertreten, die keineswegs radikal „eschatologisch“ (im Sinne einer nur „futurischen“ Eschatologie) ist. Im Gegenteil: Der Festsaal ist schon geöffnet, das Mahl bereits im Gange! (Vgl. dazu auch nochmals V. 25: Der Hausherr „erhebt sich“, nämlich von seinem schon lange eingenommenen Platz an der Festtafel und verschließt die Tür; also ist das Mahl schon vor dem Gericht über die ungläubigen Juden im Gange; immer wieder kommen neue Gäste durch die Tür, die die Mühe des Kampfes um den Eintritt nicht gescheut haben, bis diese vom Hausherrn verschlossen wird.) Die Frage, seit wann das Mahl im Gange ist, läßt sich aus unserem Text nicht beantworten. Die Antwort muß wohl lauten: seit Jesus zum himmlischen Mahlherrn geworden ist. Aber die uns hier entgegentretende Reichsgottesanschauung ist rein transzendent. Die enge Tür ist die Himmelstür<sup>29</sup>, der Saal der Himmelsfestsaal.

Die Bedingungen für den Einlaß in den Reichsgottesfestsaal, d. h. für den Eintritt in das ewige Reich Gottes, sind in unserem Abschnitt zweierlei: Einmal der „Kampf“ um den Eintritt durch die enge Tür (V. 24), konkret „ein Aufruf zum Eintritt in die Nachfolge, der den Akzent

<sup>26</sup> Vgl. dazu J. Theissing, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit (= Breslauer Stud. z. histor. Theol., N. F. VI), Breslau 1940, S. 106 f. Th. sucht mit Recht die Lösung dieser „Doppelseitigkeit“ im atl Messiasbegriff: Der Messias ist Repräsentant, Vertreter Gottes im Volke Gottes. Vgl. dazu auch H. Groß, Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament (= Bonner Bibl. Beitr. 6), Bonn 1953, S. 105—110.

<sup>27</sup> Vgl. 14, 23 (aus dem Gleichnis vom Gastmahl): ἵνα γενηθῇ πῶς οἶκος.

<sup>28</sup> Vgl. Theissing, Die Lehre Jesu, S. 112: Die Erzväter „scheinen als die ‚eingesessenen‘ Glieder der Basileia, sie sind schon da, ehe die messiasgläubigen Heiden als die ‚Hinzukommenden‘ eintreffen“.

<sup>29</sup> Vgl. auch Theissing, S. 53 und 114.

ganz auf die Schwere des geforderten Einsatzes legt“ (Jeremias)<sup>30</sup>; und dann die Stellung, die man während des irdischen Lebens zu Jesus genommen hat (V. 26; vgl. auch Lk 12, 8).

Am Reichsgottesmahl dürfen auch die Heiden teilnehmen (V. 29), wie es schon atl. Verheißung entspricht (vgl. Is 25, 6; 2, 2. 3; 66, 23; Zach 14, 16). Was J. Schmid zu Mt 8, 11. 12 bemerkt, gilt auch für Lk 13, 29: „Der Sinn des Wortes ist nicht, daß die Heiden als Ersatz für Israel aufgenommen werden, so daß also das Heil der Heiden vom Unheil der Juden abhinge, sondern es ist ein Drohwort an die Juden“, und eine Heilsverheißung für die Heiden. Und zwar sind die Heiden beim Reichsgottesmahl nicht bloß Zuschauer, „Zaungäste“, sondern gleichberechtigte Teilnehmer, ja Tischgenossen mit dem Mahlherrn und den jüdischen Erzvätern und Propheten (deutlicher ist das allerdings Mt 8, 11 ausgesprochen; vgl. dort die Präposition μετ'). Da die Basileiaanschauung hier streng transzendent ist, ist Jesu Heilsverheißung gegenüber den vorher zitierten Prophetenstellen zugleich radikal entnationalisiert; der Ort des FestsaaIs ist nicht mehr Sion-Jerusalem, sondern der Himmel. Es gibt in der Heilszeit nur noch ein einziges Gottesvolk, bestehend aus Juden und Heiden. So entspricht es auch der übrigen ntl. Verkündigung (vgl. z. B. Eph 2, 19—22)<sup>31</sup>.

So ist dieser Abschnitt des Lukasevangeliums für das lukanische Redaktionsverfahren und die lukanische Theologie sehr aufschlußreich und einer Untersuchung wert.

<sup>30</sup> Gleichnisse, S. 140, Anm. 2. Vgl. auch nochmals unsere Auslegung des Verses.

<sup>31</sup> S. dazu Näheres bei Mußner, Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes (= Trierer Theol. Stud. 5), Trier 1955, S. 76—118.

# Der neue „Katholische Katechismus für die Bistümer Deutschlands“ und sein eigentliches Anliegen

Von Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier

Mit dem Erscheinen des neuen deutschen Katechismus ist die Erwartung der Katechetenwelt, die seinen nahezu 20jährigen Werdegang mit wachsender Spannung verfolgt hat, auf dem Höhepunkt angelangt. Seit mehr als einem Jahrzehnt haben vielfältige Probedrucke und damit Hand in Hand gehende Programmschriften und Arbeitstagungen sowie eine fast unübersehbare Menge von Zeitschriftenaufsätzen<sup>1</sup> das Interesse an einem Werk wachgehalten, das an Bedeutung schwerlich zurückstehen dürfte hinter seinem ersten großen Vorläufer, dem genau 400 Jahre älteren Katechismus des heiligen Petrus Canisius. Schon zeichnet sich eine neue verheißungsvolle Welle der katechetischen Erneuerungsbewegung im deutschen Sprachgebiet ab, die ihre Parallelerscheinungen

<sup>1</sup> Vgl. den Überblick von H. Fischer „Zur Geschichte des neuen Katechismus“ in dem von ihm herausgegebenen Sammelband „Einführung in den neuen Katechismus, Referate des Katechetischen Kursus zu München vom 16. bis 18. 6. 1955“, Freiburg (1955) S. 1–6. Der Weg der Entwicklung ist publizistisch markiert durch folgende Programmschriften und Probedrucke:

- a) Auf dem Weg zu einem neuen Katechismus, eine katechetische Gemeinschaftsarbeit, hg. v. Gustav Götzl, Freiburg 1944.
- b) Katechismus, Erster Teil, und Katechismus, II. Teil, 2 Probedrucke, hg. v. Deutschen Katechetenverein München, Freiburg (1946) bzw. München (o. J.).
- c) Erläuterungen und Katechesen zum Probedruck des Katechismus, I. Teil (2 Hefte), Freiburg (1946).
- d) 3 Katechismus-Rundbriefe des Deutschen Katechetenvereins München 1946–1947.
- e) 3 Katechismushefte (Probedrucke): I. Taufe und Gnade, Freiburg (1948). II. Der Christ in der Welt. Die Lehre vom christlichen Leben und das Sakrament der Buße. III. Die letzten drei Sakramente. Die Vollendung der Erlösung, Freiburg (1950). — Teil II und III sind in einem Neudruck 1951 zusammengefaßt erschienen unter dem Titel „Der Christ in der Welt. Die letzten vier Sakramente. Die Vollendung der Schöpfung.“
- f) Katholischer Katechismus I. Teil: Von Gott und unsrer Erlösung, Freiburg (1951). II. Teil: Von der Kirche und unsrer Heiligung, Freiburg (1952). III. Teil: Von unsrer Aufgabe in der Welt und der Vollendung der Schöpfung, Freiburg (1952).

Auf der Grundlage dieses letzten publizierten Entwurfes gingen die weiteren Arbeiten am Text unter Mitwirkung zahlreicher, im einzelnen meist unbekannt gebliebener Mitarbeiter vor sich, bis im Sommer 1955 die vom deutschen Episkopat endgültig approbierte Fassung der Herderschen Standardausgabe erscheinen konnte; nach ihr werden z. Z. die verschiedenen Diözesanausgaben ediert.

auch in außerdeutschen Ländern hat, und sie scheint noch weiter im Ansteigen begriffen zu sein<sup>2</sup>.

Dennoch läßt sich für das nun beginnende erste Stadium der Einführung des neuen Katechismus eine gewisse Besorgnis nicht ganz unterdrücken. Wird das Anliegen dieses äußerlich jedenfalls stark veränderten Lehr- und Lernbuchs der Glaubensunterweisung gründlich genug und rechtzeitig erkannt werden?

Man braucht diese Skepsis nicht auf den beinahe hoffnungslosen Fall der allzu vielen einzuschränken, die (wegen mancher unlustbetonter Fröhenstellungen und ob des eigenen wenig erfolgreichen Bemühens) keinerlei Interesse, geschweige denn Sympathien für die Katechismusreform aufbringen; ihnen wird der Katechismus, ob so oder anders, nicht viel mehr bedeuten als ein notwendiges Übel. Um so mehr aber werden gerade die Hoffenden, die nach den langen Jahren der katechetischen Entbehrungen nun eine nahezu messianische Erwartung auf das neue Buch setzen, die Besinnung auf sein eigentliches Anliegen nötig haben. Ist es ein rein didaktisches? (I) Verfolgt es bestimmte formal-methodische Zwecke? (II) Oder liegt seine Bedeutung in der tieferen und bedeutungsvolleren Schicht der theologisch-kerygmatischen Erneuerung (III), in der Katechetik unserer Tage ihre eigentliche Aufgabe erblickt?<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Eine wertvolle Übersicht gibt J. A. Jungmann in dem Kapitel „Blick ins Ausland“ seiner „Katechetik“ (Freiburg 1953, S. 32–38). Über den Stand der katechetischen Arbeit informieren am besten die internationale Zeitschrift „Lumen Vitae“, hg. v. Centre International de la Formation Religieuse zu Brüssel (seit 1946) und die „Katechetischen Blätter“ mit Beiträgen über die Entwicklung der Arbeit am neuen deutschen Katechismus von G. Götzels, H. Fischer, F. Schreibmayr, K. Tilmann, J. Wiggers u. a. von 1943 bis 1953; vgl. bes. A. Elchinger, Moderne katholische Erziehung in Frankreich, in: Kat. Bl. 75 (1950) 285–290; 335–338, F. X. Eggersdorfer, Die Kurve katechetischer Bewegung in einem halben Jahrhundert, in: Kat. Bl. 76 (1951) 10–16; 55–61 und das „Amerikaheft“ der Kat. Bl. 76 (1951) 137–184. — Eine noch nicht genügend ausgewertete Zusammenstellung der vielfältigen katechetischen Bestrebungen in der katholischen Welt liegt vor in den „Acta Congressus Catechistici Internationalis MCML“, Vatikan (1953); s. dazu den vorläufigen Bericht von A. Knauber, Der katechetische Kongreß in Rom, in: Kat. Bl. 76 (1951) 49–54.

<sup>3</sup> Die zunehmend theologische Ausrichtung der Religionspädagogik mit ihrem tiefgreifenden Wandel von der herkömmlichen formal-didaktischen zur material-kerygmatischen Fragestellung hat am deutlichsten ihren Niederschlag gefunden in der „Katechetik“ von J. A. Jungmann (bes. S. 89–101; 290–305), der hier bahnbrechend gewirkt hat durch sein 1936 erschienenes Buch „Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung“ (Regensburg 1936). — Teil II und III folgen in den nächsten Heften der TThZ.



## 1. Didaktische Gestalt

Das ist das zunächst Auffallende am neuen Katechismus: er stellt sich in einer Gestalt und Ausstattung vor, die ihn in der Gesellschaft der modernen Unterrichtsbücher erstmalig voll hoffähig macht. Nach Jahrhunderten didaktischer Armut und Unfruchtbarkeit liegt endlich ein Buch vor uns, das die besterprobten und erfolgverheißendsten Mittel zur Darstellung des erhabensten Lehrgutes in Dienst genommen hat: das Bild, die Erzählung, die Spruchweisheit, Schriftzitate, Gebets- und Liedtexte, Beispiele aus dem Leben, allerlei Denk- und Tatanstöße, Such- und Werk-aufgaben, Muster für das Glaubensgespräch und die religiöse Diskussion und anderes mehr. Konnte man noch vor zehn Jahren allen Ernstes gesagt bekommen: „Katechismus und Katechismuserklärung sind für die Religion und das religiöse Leben, was Grammatik und Grammatikunterricht für die sprachliche Erziehung, nicht mehr, aber auch nicht weniger“<sup>4</sup>, so ist nun dem modernen didaktischen Denken im Kampf gegen die Schultrockenheit der siegreiche Vorstoß bis in diese letzte Bastion hinein endgültig gelungen, und Wilhelm Pichlers bewegte Klage, die Kinder, die vom weltlichen Unterricht her an eine sehr leckere Kost gewöhnt seien, erhielten im Katechismus nicht einmal geistiges Brot, sondern nur gleichsam dessen chemische Bestandteile vorgesetzt und würden durch den Katechismus, der trocken sei wie ein Rechenbuch, geradezu angeleitet, über die schönsten und heiligsten Dinge gleichgültig zu denken<sup>5</sup>, ist heute gegenstandslos geworden. Die Liebe der Kinder und des Volkes wird dem neuen Katechismus gewiß sein.

Diese erste Feststellung ist sicherlich sehr erfreulich. Es bleibt nur die Frage, ob der Durchschnittskatechet, selbst der eifrige, sich damit nicht allzu schnell zufrieden gibt und für das tiefere didaktische Anliegen des neuen Buches kein Auge mehr hat. Gewisse Reaktionen der Ungeduld, wie die geradezu fiebernde Nachfrage nach weiteren „Hilfsmitteln“, Handbüchern und Kommentaren, nach zusätzlichen „Aufhängern“, wie man sich neuerdings auszudrücken beliebt, nach mehr „Werkraum“, nach neuen „Gestaltungsvorschlägen“ usw., lassen auf ungesunde Tendenzen und auf einen vielleicht einmal verhängnisvoll sich auswirkenden Irrtum schließen. Es scheint selbst beim jungen katechetischen Nachwuchs leider die gleiche oberflächliche Auffassung, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen, sich auszutoben wie bei den Intellektualisten von ehemals, als sei die didaktische Neugestaltung des Katechismus nur eine mehr oder

<sup>4</sup> J. Solzbacher im Vorwort zu „Der Weg zum Leben. Erweiterte Fassung für die Hand des Katecheten und gleichzeitig Vorschlag eines vollständigen Katechismus für das 5. bis 8. Schuljahr“, Köln (1946), S. 4.

<sup>5</sup> W. Pichler, Einleitung zur Katechetenausgabe seines „Katechismus der katholischen Religion“, Wien (1928), S. XXVIII f.

weniger pikante Würze für den Lernbetrieb, dem einen willkommen, dem anderen gleichgültig.

Aber echte Didaktik, das muß nach beiden Seiten hin gesagt werden, ist keineswegs eine Art spielerische Zutat im Bildungsprozeß. Es geht gar nicht um den bloßen Anreiz, um die Gewinnung der Sympathien des Kindes; es geht nicht allein um eine möglichst interessante, leicht faßliche, einprägsame, mühelose Unterrichts- oder Lerntechnik. Gewiß, auch das ist schon ein Gewinn und ein Trost, wenn die in der Schule angewandte Mühe auf mehr Interesse und Anerkennung rechnen darf; aber die eigentliche Absicht der katechetischen Didaktik muß weit über diesen vordergründigen Bereich, das bloß Subjektive, Willkürliche, Spielerische, hinauszielen. Es geht im Grunde um die objektive Bildungsaufgabe und Bildungsarbeit: junge Menschen g a n z h e i t l i c h zu gläubigen, frommen und aktiven Christen zu erziehen und zu formen.

Das ist ein hohes Ziel, das nicht ohne weiteres mit dem Einsatz neuzeitlicher graphischer Mittel, mit ein wenig „Auflockerung“ des Textes und „Bildaussattung“ des Buches gegeben ist. Vor solcherart naivem didaktischem Optimismus und der damit Hand in Hand gehenden katechetischen Bequemlichkeit kann nur eindringlich gewarnt werden. Der neue Katechismus verlangt eine ernstere Auseinandersetzung mit den didaktischen Gestaltungskräften, die ihn prägen.

### Bildaussagen

Da ist zunächst das Bild. Bei ihm geht es um mehr als um eine Dekoration<sup>6</sup>, um mehr als etwa bloße Rücksicht auf die kindliche Schaulust. In der christlichen Verkündigung ist das Bild eine der ursprünglichsten Ausdrucksformen, nicht bloß geschichtlich gesehen, sondern auch grundsätzlich betrachtet<sup>7</sup>. Die ihm eigene „andeutende“ Aussageweise ist seit je

<sup>6</sup> Die landläufige Meinung ist die von H. Stieglitz im Geleitwort seines „Größeren Religionsbüchleins“, Kempten (1916), S. V ausgesprochene: „Längst sind die Wünsche darüber einig, dem Katechismus auch einen entsprechenden Schmuck beizugeben. Ohne Zweifel ist das ein Moment, das den Wert des Buches in den Augen des Kindes erhöhen wird.“

<sup>7</sup> Sicherlich hat das Dekret der Sessio 25 des Trienter Konzils nicht den Sinn, lediglich historisch die Bildkatechese des Mittelalters zu rechtfertigen: „*Illud vero diligenter doceant episcopi, per historias mysteriorum nostrae redemptionis, picturis vel aliis similitudinibus expressas, erudiri et confirmari populum in articulis fidei commendandis et assidue recolendis*“ (Denziger 987). Unter den ersten Katechismen des 16. Jahrhunderts finden sich erstaunlich viele bebilderte. Besonders ragen hervor die kleinen Canisius-Katechismen der Dillinger (1560, 1564) und der Antwerpener (1578, 1589) Ausgaben; letztere beruft sich im Titel ausdrücklich auf das genannte Trienter Dekret (S. Petri Canisii *Catechismi Latini et Germanici*, ed. F. Streicher, Romae 1933, T. I p. 275). Die bebilderten Katechismen lassen sich bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts

dem Geheimnischarakter der Glaubensunterweisung besonders verwandt. Es spricht aus und läßt doch gleichzeitig vieles unausgesprochen; es kann einen einzelnen Vorgang darstellen und doch gleichzeitig den Durchblick zum größeren Ganzen, zum Überzeitlichen, freigeben, was besonders wichtig ist in der heilsökonomischen Betrachtungsweise, mit der die Glaubenskatechese steht und fällt<sup>8</sup>. Neben dem Wort, das erst nach der Erfindung der Buchdruckerkunst und mit der zunehmenden Lesebildung zur Alleinherrschaft gekommen ist, besitzt das Bild eine eigenständige Funktion in der Katechese, und es muß sie voll wiedererlangen.

Von dieser grundsätzlichen Sicht her, also nicht rein formal-ästhetisch, ist die Bebilderung des neuen Katechismus zu verstehen und didaktisch auszuwerten. Sie verzichtet bewußt auf große, der Komposition wie der Ausschmückung nach in sich selbst ruhende und sich selbst genügende, historisierende Schaubilder (etwa Wiedergaben von Gemälden oder Skulpturen der Kunstgeschichte) und bevorzugt statt dessen knappe und doch vieldeutige, oft symbolhaft gehaltene Bildaussagen, die allerdings auch formal-künstlerischen Ansprüchen vollauf genügen. Statt einiger weniger, ganzseitiger Großbilder, die lediglich Buchschmuck abgeben würden, tritt zu jedem Lehrstück eine ihm entsprechende Bildverkündigung. Dabei sind die Bilder bei aller Stileinheit so wechselreich komponiert und im Textganzen so lebendig verteilt, daß sie zugleich das — bei Kindern oft betont visuelle — Gedächtnis wirksam unterstützen. Zusammengenommen würden sie eine materialkatechetisch nahezu vollständige „Biblia pauperum“ ergeben<sup>9</sup>, die auf ihre Art die mittelalterliche Bildkatechese nachahmt und sicherlich für die so überaus wichtige religionspädagogische Aufgabe, die richtigen religiösen Vorstellungen zu schaffen, unschätzbare Dienste leisten wird. Hierzu ist noch besonders

---

verfolgen; von da ab ist die Tradition wie abgeschnitten (vgl. F. X. Thahofer, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe, Freiburg (1899), S. 22, 41).

<sup>8</sup> Bezeichnend dafür ist z. B. das Bild des Lehrstücks 22, wo die feierlich erhobene Linke des Herrn das Wunder der Totenerweckung als den geheimnisvoll aufleuchtenden Anbruch des Reiches Gottes deutet („Wenn ich . . ., so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen“). Zum rechten Verständnis der Bildsprache des neuen Katechismus tut der Katechet gut daran, den kurzen, aber inhaltreichen Aufsatz „Zur Katechismusillustration“ von Prof. Albert Burkart gründlich zu studieren (in: H. Fischer, Einführung in den neuen Katechismus, S. 45—50; vgl. außerdem das Textheft „Die Zeichnungen zum Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschland“ von A. Burkart und F. Schreibmayr zu den Bildbänden Ch. 505, 506 und 507 des Christophorus-Verlags Freiburg 1955).

<sup>9</sup> Mit dem in Anm. 8 genannten Lichtbildmaterial lassen sich eindrucksvolle thematische Bildreihen zusammenstellen, die das kerygmatische Anliegen des neuen Katechismus überraschend sichtbar machen und in ihrer Art die beste Einführung in den neuen Katechismus abgeben.

hervorzuheben, daß gerade der vielfältig bewußt sinnbildhafte Charakter der Bilder auch formaldidaktisch höchst willkommen sein muß; denn auf diese Weise werden beständig wertvolle Denkanstöße (und nicht bloß eine gewisse Formfreude) im Kinde ausgelöst (das allerdings im Schauen gelenkt und geschult werden muß). Es ist auch durchaus kein Fehler, sondern im Gegenteil ein erfreulicher Vorzug der Bilder, daß sie im allgemeinen hohe Ansprüche stellen und niemals die Verkündigungswahrheiten verniedlichen oder versüßlichen. Sie verdienen, aufs ganze gesehen, hohe Anerkennung und aufrichtige Bewunderung; nicht wenige unter ihnen sind von geradezu großartiger Aussagekraft. Albert Burkart hat hier, beraten von Theologen und Katechetikern, ein für die deutsche Katechismusgeschichte einmaliges, wahrhaft säkulares Werk geschaffen.

Vielleicht ist zu der bisweilen herben „Holzschnittmanier“ und zur Skizzenhaftigkeit der Bilder noch ein besonderes Wort von der Kinderpsychologie her zu sagen. Wenn sie bewußt auf die perspektivische und anatomische Naturtreue verzichten, so wird daran weniger das Kind (schon eher der Wirklichkeitsfanatiker der beginnenden Pubertät) als der „photogen“-oberflächlich betrachtende Erwachsene vielleicht Anstoß nehmen. Dennoch werden diese einfach konturierten Zeichnungen stärker zur „Ausmalung“, d. h. zur Formung selbsttätig geschaffener „Innenbilder“ reizen als jede noch so exakte Bildreportage. Es wird hier ein ähnlicher Prozeß vor sich gehen, wie wir ihn kennen aus der Psychologie des kindlichen Spiels: je raffinierter ein Spielzeug ist, um so weniger regt es die schöpferischen Kräfte im Kind an; das formal und technisch durchgeformte Spielzeug trägt zwangsläufig zur Verkümmern der Phantasie und damit der Innentätigkeit überhaupt bei, da es sie von vornherein festlegt, während das unausgeführte und unentwickelte Spielmaterial zu vielfältiger Eigentätigkeit Raum läßt und geradezu anregt.

### Lesestücke

Im Geleitwort zu seinem 1916 veröffentlichten „Größeren Religionsbüchlein“ hatte Heinrich Stieglitz, der Vorkämpfer der „Münchener“, die Schlußsätze gewagt: „Davon bin ich überzeugt, daß die alte Form des Katechismus auf die Dauer nicht mehr haltbar ist. Ein Katechismus in Lehrstücken ist der Katechismus der Zukunft.“<sup>10</sup> Wenn es auch 40 Jahre gedauert hat, bis diese Zukunftshoffnung in Deutschland verwirklicht wurde, nun ist es doch erreicht. Man darf ruhig sagen (und niemand möge dem Wort abschätzige Erwachsenen-gefühle aufladen, sondern ihm den frohen Klang der Kindersprache lassen): Der neue Katechismus ist „ein Lesebuch“ geworden. Mit

<sup>10</sup> H. Stieglitz, Größeres Religionsbüchlein, Kempten 1916, S. VI.

dem abschreckenden Eindruck der „Religionsgrammatik“ ist es jedenfalls endgültig vorbei. Statt in endlosen Bahnen trockener Frage-Antwort-Reihen bietet der Inhalt des Buches sich nun nach der klassischen Forderung der Willmannschen Didaktik „wie in Gartenbeete eingeteilt“ dem Auge dar<sup>11</sup>. Unter (meist in Satzform) eingrägsam formulierten und lebendig ansprechenden Überschriften wird das gesamte katechetische Verkündigungsgut in 136 „Lehrstücken“ (und 6 Exkursen) ausgebreitet und im Zusammenhang lesbar dargestellt. Der Lesetext dieser Lehrstücke besteht in der Hauptsache aus zwei größeren Abschnitten, die voneinander abgehoben sind: dem „Anschauungstext“ und dem „Lehrtext“.<sup>12</sup>

Zunächst führt jeweils der *A n s c h a u u n g s t e x t* die Sache von der konkreten Seite her vor: so wie sie sich lebensvoll und greifbar im Offenbarungsschatz und in der kirchlichen Verkündigung findet, sei es als biblisches Geschehnis, sei es als liturgischer Vorgang, sei es als beispielhafte Verwirklichung im christlichen Leben oder auch nur als ein sinnstarkes und bildkräftiges Wort der Schrift oder einer Gebets- und Lehraussage im Munde der Kirche. Hier herrscht also die Form des Berichts, der Beschreibung, der lebendig ansprechenden Sentenz vor.

Erst in dem daran anschließenden *L e h r t e x t* wird die hier zugrunde liegende Lehrwahrheit entfaltet und weiter entwickelt, begrifflich geklärt und formuliert, übersichtlich gegliedert (durch Sperrungen im Text und Absätze) und möglichst mit anderen Wahrheiten, zumal mit der Grundlinie des göttlichen Heilsplanes, verknüpft; oft wird ihr Heilswert oder ihre Heilsbedeutung für das Leben der Gläubigen in einem besonderen Teilabschnitt (dem letzten des Lehrtextes) eigens herausgestellt. Man hat sich redlich bemüht, die sprachliche Fassung gerade auch des Lehrtextes kindertümlich zu gestalten und sie unter Ausschaltung aller entbehrlichen Abstrakta der theologischen Schulsprache nahe an der biblischen Verkündigungssprache zu halten.

Damit ist also der *Lehrstückkatechismus*, der in der 400 Jahre alten Katechismusgeschichte schon mancherlei Vorläufer hatte<sup>13</sup>, im deutschen Sprachraum wiederentdeckt und in neuer didaktischer Form zu Ehren gebracht. Schon seit Wilhelm Pichler im Vorwort der

<sup>11</sup> O. Willmann, *Didaktik als Bildungslehre*, Braunschweig 1923, S. 506; vgl. dessen Artikel „Didaktische Einheiten“, in: *Lexikon der Pädagogik* (1913) I 827 f.

<sup>12</sup> Diese Bezeichnungen haben sich bereits während der Vorbereitungsarbeiten am Text eingebürgert; man darf sie nicht exklusiv in der ursprünglichen Wortdeutung nehmen. Den Terminus „Lesestück“ wollte man aus naheliegenden Gründen möglichst vermeiden.

<sup>13</sup> Vgl. W. Pichler, *Katechetenausgabe des „Katechismus der katholischen Religion*, Wien 1928, S. XIII–XV; XXX–XXXV. — J. Hofinger, *Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart*, Innsbruck 1937, S. 48.



Katecheten Ausgabe seines „Katechismus der katholischen Religion“ sich mit den bisher üblichen Formen des Frage-Antwort-Katechismus auseinandergesetzt und die Vorzüge des Lehrstückkatechismus nachgewiesen hat, ist dieser didaktische Vorrang unbestritten anerkannt geblieben<sup>14</sup>.

Das Lehrstück kann von seinem ganzen *genus literarium* her eine viel natürlichere und lebensvollere Sprache führen, als sie in der Zwangsjacke der Frage-Antwort-Schablone überhaupt möglich wäre. Es braucht sich nicht mehr auf die knappe und meist allzu scharf geschliffene Begriffssprache zu beschränken, sondern bietet, ohne deswegen an Zuverlässigkeit einzubüßen, Raum für das verkündigungsgerecht umschreibende und erklärende Wort, insbesondere für das allzeit lebendige Wort der Heiligen Schrift. Dadurch erst wird die Voraussetzung dafür geschaffen, daß der Katechismus von seiner zwangsläufig kleintheologischen Verschulung befreit und zu einer neuen Form echter Glaubensverkündigung werden kann<sup>15</sup>. Erst dem Lehrstückkatechismus ist es möglich, das Glaubensgut in seiner Schönheit, Gehaltsfülle und Heilswertigkeit einigermaßen anschaulich, sinntief und lebensnah zugleich wiederzugeben.

Damit wird das Buch von nun an wieder ein treueres Spiegelbild der kirchlichen Verkündigungstätigkeit selbst, die ja auch, sogar in ihrer amtlichen Hochform, nicht nur Lehrsätze aufstellt und proklamiert, sondern die Lehre in verständlicher Breite entfaltet und ausführt; man denke nur an die päpstlichen und bischöflichen Hirtenschreiben und selbst an die Verlautbarungen der Konzilien, die neben den knappen *Canones* auch die zusammenhängende, bibelnahe Darstellung in den *Capita* kennen.

Das ist nicht so unwichtig, wie es vielleicht auf den ersten Blick erscheinen möchte. Bekanntlich stellt der Katechismus wegen seiner dominierenden Stellung im Religionsunterricht in den Augen vieler den Inbegriff der Religion dar. Wenn er nun nichts anderes enthält als ausgefaserte, dürre Lehr- und Merksätze, muß da nicht zwangsläufig der Glaube selbst als eine wirre, erdrückende Formelsammlung von bloßen Sätzen und Gesetzen erscheinen, für die man keinerlei Liebe und Begeisterung aufzubringen braucht?<sup>15a</sup> Wie muß diese Religion erst dem

<sup>14</sup> Einen umfassenden Überblick über die neueren Lehrstückkatechismen gibt F. M. Willam in seinen beiden Büchern „Katechetische Erneuerung“ (Innsbruck 1946) und „Der Lehrstück-Katechismus als ein Träger der katechetischen Erneuerung“ (Freiburg 1949).

<sup>15</sup> Der Fortschritt ist vor allem daran erkennbar, daß der neue Katechismus, abgesehen von den der Heiligen Schrift entnommenen 108 ausführlichen Anschauungstexten und 83 Beifügen, auch in den Lehrtexten selbst vielfältig mit Bibelzitaten „durchwachsen“ erscheint.

<sup>15a</sup> Bis zu welchem Grad innerer Verarmung allein der formgeschichtliche Wandel — von der echten „Überschrift“-Frage, wie sie z. B. Canisius nach mittelalterlichen Vorbildern zur Betitelung seiner oft breit ausgeführten „Quaestiones“ in der „Summa doctrinae christianae“ gebraucht, zur rein formalen „Anstoß“-Frage — geführt hat, kann folgender Textvergleich zeigen.

Empfinden eines jungen Menschenkindes vorkommen, das tagtäglich von den mit allen Mitteln des Lebendigen arbeitenden profanen Bildungsmitteln angesprochen wird, ganz zu schweigen von der faszinierenden Zauberdidaktik des Films, des Funks und des Fernsehens? Hier bekommt der Katechismus unserer Tage eine geradezu schicksalhafte Bedeutung.

Gewiß kann und will das Buch in keiner Weise die lebendige Katechese und den lebendigen Katecheten selbst ersetzen. Aber die zunehmende Abnahme des Hörgedächtnisses unserer konzentrationsschwachen und dazu reizüberfluteten Generation stellt doch höhere Anforderungen an das Buch als die Vergangenheit. Heute genügt zur Wiederauffrischung der erlebten Katechese keineswegs mehr der eine oder andere Merksatz; im Gegenteil, ein solcher würde rückwirkend deren Lebensfülle vielleicht nur verdecken und die Erinnerung an sie durch den Eishauch seiner Begriffs-terminologie zum Erstarren bringen. Und was kann alles nachträgliche mechanische Wortmemorieren nützen, wenn dabei im Herzen und im

Canisius beantwortet die Frage nach dem Glauben in seinem ersten Katechismus, der „*Summa doctrinae christianae*“:

*Fides ianua nostrae salutis, sine qua Deum invenire et invocare, Deo servire et placere nullus in hac vita potest. „Credere igitur oportet accedentem ad Deum“ inquit Apostolus. „Qui vero non crediderit, condemnabitur et iam iudicatus est“ ex Christi sententia. Fides est „Dei donum“ quo illustratus homo firmiter adhaeret atque assentitur iis, quae ad credendum divinitus revelantur. Cuiusmodi sunt ... (hier werden Beispiele aufgezählt) ... et id genus alia religionis nostrae veneranda mysteria, quae divinitus revelata non humani sensus capto comprehendere, sed fide dumtaxat percipi possunt. Unde Propheta: „Nisi credideritis“ inquit „non intelligetis“. Non enim spectat fides naturae ordinem, non sensuum fidit experientiae, non potentia aut ratione humana, sed virtute et auctoritate divina nititur, illud plane certum habens summam aeternamque veritatem, quae Deus est, nec falli posse unquam nec fallere. Quamobrem id fidei vel maxime proprium est, ut in captivitatem redigat omnem intellectum in obsequium Christi apud quem non est difficile, nedum impossibile omne verbum. Haec fides, Chrysostomo teste, lumen est animae, ostium vitae, fundamentum salutis aeternae (Streicher a. a. O. I, S. 6).*

Selbst die stark gekürzte Fassung des Dillinger (1564) bzw. Ingolstädter (1563, 1584) Kleineren Katechismus hat noch im wesentlichen den gleichen biblisch-patristischen Sprachklang: „Was heißt und ist der Glauben? — Er ist ein Licht der Seelen, eine Tür des Lebens, eine Grundfeste der Seligkeit und ein solch große Gab Gottes, dadurch der Mensch erleuchtet wird und festiglich fasset, was Gott der Herr offenbaret hat und uns durch die christliche Kirche zu glauben fürstellt, es sei gleich solches in den Heiligen Schriften ausdrücklich begriffen oder nicht.“ — Streicher a. a. O. II, 23 bzw. 115).

Was aber ist davon übrig geblieben im Zuge des Prozesses der fortschreitenden Zerlegung und Verkürzung des Textes zu mundgerechten Memoriersätzen? Eine entsetzliche Verstümmelung, die sich als „Definition“ des Glaubens bis in den Einheitskatechismus erhalten hat: „Das Wort glauben hat in der christlichen Lehre einen besonderen Sinn; es heißt: Gott Glauben schenken, oder: etwas fest für wahr halten, weil Gott es gesagt hat“ (Text vor Fr. 3).

Verstand das religiöse „Erkennen“ und Sachwissen, auf das es in der Auseinandersetzung mit der Welt ankommt, nicht wiedererweckt wird?

Ehedem mochte es genügen, wenn im Katechismus das bloße Glaubenswissen geordnet, begrifflich abgegrenzt und in Formeln gebracht war; der Glaube und das gläubige Leben selbst wuchsen aus ganz anderen Wurzeln in der gläubigen Familie, im religiös geprägten bürgerlichen Leben mit seinem christlichen Brauchtum und der damals immerhin noch christlich empfindenden öffentlichen Meinung. Je mehr das alles im Schwinden begriffen ist, um so mehr obliegt dem heutigen Katechismusunterricht die schwere, aber auch um so schönere Aufgabe, das religiöse Bewußtsein und das christliche Denken erst wieder einmal anzupflanzen und aufzuziehen. Da genügt nicht mehr ein Buch, das lediglich Wissensstoffe aufhäuft; es würde ebenso wenig nützen wie ein erloschener Ofen, der nicht wärmt, auch wenn er bis oben hin mit Kohlen angefüllt wäre. Wenn dieser beängstigende Zustand in der bisherigen Katechese, selbst dort, wo sie mit Bedacht nicht bloß Wissenserwerb und Wissenskontrolle betrieben, sondern — vielleicht nebenher — auch wirkliche religiöse Erziehungsarbeit geleistet hat, kaum zu überwinden war, so lag das zum großen Teil an der undidaktischen Gestalt des bisherigen Katechismus, der dieser neuen Forderung nicht gewachsen war.

Erst der neue Lehrstückkatechismus, der den schulmäßigen Fragen und Aufgaben jeweils ein „Lesestück“ vorausschickt, das die Glaubenswahrheit im Zusammenhang darstellt und verständlich macht, läßt hier neue Hoffnungen zu. Vor allem wird jetzt erst eigentlich die Mitarbeit der Familie wieder möglich. Mußte sie sich bisher bestenfalls auf das Abhören der auswendig zu lernenden Merksätze beschränken, so kann künftig an den mannigfachen Anregungen des neuen Katechismus sich das längst ausgestorbene religiöse Familiengespräch, ja, die regelrechte Familienkatechese, die ehemals eine so große Rolle gespielt hat<sup>16</sup> und für die Glaubensunterweisung der Zukunft unter Umständen eine schicksalhafte Bedeutung bekommt, wieder neu entzünden<sup>17</sup>. Damit ergäbe sich erst die endgültige Korrektur der unglücklich verlaufenen Katechismusentwicklung, wenn der neue Katechismus auf diese Weise wieder zu einem Hausbuch der christlichen Familie würde; denn seine ersten Vorläufer waren Hausbücher, und Hausbücher blieben die Katechismen solange, als sie „Lesebücher“ waren.

<sup>16</sup> Das Kapitel „Die Eltern als Katecheten“ in P. Göbl, Geschichte der Katechese im Abendland vom Verfall des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters, Kempten 1880 (S. 19–34), verdient eine eigene Neubearbeitung.

<sup>17</sup> Bruno Dreher, Katechismus und Familie, in: Lebendige Seelsorge 7 (1956) 1–6, gibt dazu wertvolle Fingerzeige.

Lesebuch und Lernbuch sind an sich keine unvereinbaren didaktischen Gegensätze; ein Lesetext selbst kann sehr viel Lernbares enthalten. Der neue Katechismus vereinigt in sich beide Funktionen, indem er dem „Lesetext“ noch dreierlei Textformen anfügt, in denen seine Absicht, als Lernbuch zu dienen, ganz besonders unterstrichen erscheint; diese wollen einmal das Denken anregen, sodann dem Wortgedächtnis Nahrung geben und schließlich dem religiösen Wollen und Tun Aufgaben stellen. In den sogenannten „Überlege“- „Merk“- und „Beitexten“ hat das didaktische Anliegen des Katechismus so klar, wie bisher noch nie, geradezu lerntechnische Formen aufgegriffen und zu festen Bestandteilen eines jeden Lehrstücks ausgebaut; nur daß sie keineswegs einen in sich selbst ruhenden Bildungswert darstellen, vielmehr lediglich Bildungsmittel, mit deren Hilfe das religiöse Denken, Wissen und Wollen zur inneren Einheit und Ganzheit geführt werden soll.

Besonders die „Beitexte“ mit ihren wertvollen Beiträgen aus der Heiligen Schrift sowie aus dem Leben der Kirche und der großen Heiligen (in Form von Zitaten, Beispielen, Gebetsformeln und Lebensgrundsätzen) schlagen dauerhafte Brücken zur ganzheitlichen Erfassung der heiligen Wahrheiten. Ganz anders, als es die spärlichen und dabei doch aufdringlich wirkenden „Nutzanwendungen“ der früheren Katechismen zustande bringen konnten, ist hier mit dem altchristlichen Bildungsaxiom „Erkennen durch Tun“ Ernst gemacht worden.

Demgegenüber behält der Memorierstoff eine untergeordnete Bedeutung. Daher konnten (und mußten) die „Merktex te“ grundsätzlich, vor allem nach den modernen, lernpsychologischen Erfahrungsgesetzen, nicht bloß sprachlich vereinfacht, sondern auch quantitativ verringert werden; besonders erfreulich ist dabei, daß — wo neue Merksätze aufgenommen werden mußten, wie z. B. in den neuen Lehrstücken der Christuslehre —, diese nach Möglichkeit aus Schriftzitaten bestehen, so daß die Zahl der in den Merksätzen enthaltenen Kernworte der Heiligen Schrift nun auf 32 angestiegen ist<sup>18</sup>. Selbstverständlich muß es auch weiterhin — in jedem Katechismus der Zukunft — Formeln geben, die wörtlich auswendig gelernt werden müssen; ohne sie würde auf die

<sup>18</sup> Insgesamt 248 Merkfragen sind, gemessen an den 1048 des Deharbe'schen Katechismus, an den 692 des „Alten Katechismus“ (J. Linden) und an den 286 des Einheitskatechismus nicht mehr viel — und doch immer noch genug. K. Tilmann (in: H. Fischer, Einführung in den neuen Katechismus S. 32) urteilt über die gedächtnismäßige Leistungsfähigkeit der Kinder von heute sehr nüchtern: „Wohl nie wird eine Klasse zur Schulentlassung die 248 Fragen des Katechismus können.“

Dauer das Glaubensbewußtsein verschwimmen und dem Sprechen über die Wirklichkeiten des Glaubens der feste Halt verloren gehen<sup>19</sup>.

Dennoch wird die Glaubensunterweisung weit mehr auf das rechte Sachverständnis als auf das Wortwissen bedacht bleiben. Darum liegt ein gewaltiger didaktischer Fortschritt des neuen Katechismus in seinen vermehrten Denkanstößen, die über die eigentlichen Memorierfragen hinaus den Stoff von verschiedenen Seiten aufschließen und vertiefen helfen. Sie sind einesteils enthalten im Abschnitt „Überlege“, der durch antwortlose Fragen zur Reflexion über den Lehrtext zwingt; andernteils erscheinen sie unter der Rubrik „Aufgaben“ als wertvolle Arbeitsanregungen, die sowohl in der Schule als auch vor allem in der häuslichen Weiterbeschäftigung mit der Welt des Glaubens die Eigenständigkeit des Kindes (und die Mithilfe der Familie) in hohem Maße in Anspruch nehmen. Diese beiden didaktischen Formen sind in den katechetischen Büchern des Auslandes, vor allem im französischen Katechismus und in den amerikanischen Religionsbüchern, mit Erfolg erprobt worden<sup>20</sup>.

### Weitere Wünsche

Gewiß könnte man sich die „Aufgaben“ — gerade im Sinne der in Amerika so beliebten *matching-, completion- und missings words exercises* (Wort- und Satzreihen, die auszutauschen, umzustellen, zu ergänzen oder sonstwie zu verbessern sind)<sup>21</sup>, noch reichhaltiger und noch vielfältiger abgewandelt denken. Wären aber damit nicht sehr bald die Grenzen des für ein offizielles kirchliches Lehrbuch Erträglichen erreicht und überschritten, ganz abgesehen von der kaum aufzuhaltenden, willkürlichen Vermehrung des Stoffumfangs? Derartige Anregungen gehören in eine Katechetenausgabe hinein oder auch in zusätzliche „Werkblätter“ für die Hand der Schüler (etwa nach Art einer Kinderzeitschrift oder Rätselillustrierten), da sie ja auch auf die verschiedenen Alters- und Entwicklungsstufen der Kinder in besonderer Weise zugeschnitten sein müßten. Der Katechismus selbst kann solcherlei Wünsche kaum zufriedenstellend erfüllen.

<sup>19</sup> Die Note „selbstverständlich“ gibt hier die *sententia communis* der Katechetiker und Katecheten wieder, Mit der — auf beachtliche Gründe gestützten — gegenteiligen Ansicht von K. Raab, Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche, Freiburg 1934, S. 145—149, hat man sich noch nicht ernst genug auseinandergesetzt.

<sup>20</sup> F. M. Willam, Der Lehrstück-Katechismus als ein Träger der katechetischen Erneuerung, Freiburg 1949, gibt lehrreiche Proben davon; vgl. auch das „Amerikaheft“ der Katechetischen Blätter 76 (1951) 137—184.

<sup>21</sup> Vgl. F. M. Willam, a. a. O. S. 76 ff.; 82 ff.; 90 ff.; 96 ff.



Mehr Berücksichtigung hingegen verdient ein Wunsch, der sich auf die „Überlege“-Fragen bezieht. Sie könnten und müßten in der Tat eine noch bessere Fassung erhalten. Wie gesagt, ist ihr eigentlicher didaktischer Wert darin zu suchen, daß sie zum Nachdenken zwingen und zu einer möglichst selbständigen Formulierung der Antwort anregen sollen. Daß auf diese Weise eine vortreffliche Einübung des freien Sprechens über religiöse Themen angebahnt und somit von früh auf die so notwendige Diskussionsfertigkeit geschult werden könnte, besitzen sie im Religionsbuch eine eigene, wichtige Funktion im Unterschied zu ähnlichen didaktischen Versuchen in profanen Lehrbüchern, wo sie bekanntlich heute weitgehend als überholt angesehen werden und nur noch wenig Befürworter finden. Dazu allerdings müßte, um im Sinne eines echten Denkanstoßes zu wirken, die antwortlose Frage jeweils so formuliert sein, daß sie mehr Anforderungen an den lesenden Schüler stellte. Die jetzigen „Überlege“-Fragen sind im Durchschnitt zu einfach zu beantworten. Oft stimmt ihr Wortschatz zu augenscheinlich mit der Formulierung des betreffenden Abschnitts im Lehrtext überein, zumal die Kinder auch rasch entdeckt haben, daß die Reihenfolge der Fragen meist genau der Reihenfolge der Lehrtextabschnitte entspricht. Gewiß ist dieser Wunsch nicht so einfach zu erfüllen, da ja auf jeden Fall das angewandte Wortmaterial nicht noch weiter vermehrt und dadurch die Handhabung des Buches für das Kind noch weiter erschwert werden darf. Aber könnte nicht schon eine gelegentliche Umstellung in der Reihenfolge der Fragen, ähnlich wie es die oben erwähnten amerikanischen *matching exercises* verlangen, die erwünschte zusätzliche Denkarbeit auslösen?

Im Zusammenhang damit seien noch drei weitere Anregungen angemeldet, die vielleicht einer nachträglichen Verbesserung der didaktischen Funktion der Anschauungstexte, der Merktex te und der Beitexte dienen können.

Nachdem der Anschauungstext jeweils den „lesbaren“ Teil des Lehrstücks eröffnet und sicherlich nicht von vornherein der Eindruck einer bloßen Materialsammlung erweckt werden soll, wäre es sehr zu wünschen, daß die Einführung von Gebets- und Psalmtexten nicht so abrupt vor sich gehen würde, wie es z. B. in den Lehrstücken 60 bzw. 17 und 99 geschieht. Hier sollte doch jeweils ein gewisser „An-Satz“ vorausgeschickt werden, ähnlich dem von Lehrstück 79<sup>22</sup>. Auch die Schrift- und Väterzitate, mit denen die Lehrstücke 31, 32, 37 bzw. 41 und 114 anheben, verlangen nach einleitenden Bemerkungen solcher Art, in denen die Situation kurz angedeutet werden müßte, aus der der Text stammt; und zwar müßte dies lebendiger geschehen als in den Lehrstücken 43, 48, 58 und 96 (wo es

<sup>22</sup> Der „Ansatz“ zum Anschauungstext des Lehrstücks 79 lautet: „Wenn das heiligste Sakrament feierlich ausgesetzt ist, wird vor dem Segen das Tantum ergo gesungen; es lautet auf deutsch: „...“

lediglich heißt: „Der heilige Paulus schreibt...“). Brauchbare Vorbilder dafür könnten die Ansätze zu den Lehrstücken 42, 45, 53, 77, 82 und 135 bieten.

Es ist ein durchaus anerkennenswerter didaktischer Vorzug des neuen Katechismus, daß er sich bei der Formulierung der Merksätze weitgehend an die katechetische Tradition gehalten hat. Sind sie doch ihrer Natur nach „das am wenigsten Wandelbare, das am meisten Bleibende im Katechismus; nur offenkunde Verbesserungen rechtfertigen darin das Abgehen von der überlieferten Fassung“<sup>23</sup>. Nur hätte man dieses Grundsatzerfahren teils noch konsequenter, teils jedoch auch schmiegsamer durchführen sollen; dann hätte manche seinerzeit ungeschickte Vereinfachung des Einheitskatechismus dem korrekteren und didaktisch besseren früheren Wortlaut wieder Platz machen müssen, und andererseits hätte sich der Rückgriff auf nicht mehr tragbare ältere Wortfassungen vermeiden lassen. Sicherlich ist z. B. die substantivische Aufzählung der (in unerwünschter Verkürzung des Sprachgebrauchs sogenannten) „fünf Stücke des Bußsakraments“ für den angestrebten Zweck, nämlich um die Bußakte des Pönitenten in Erinnerung zu bringen, didaktisch viel weniger geeignet als die verbale Fassung, wie sie der von J. Linden überarbeitete Deharbesche Katechismus in der Frage 354 hatte: „Was müssen wir tun, um das Bußsakrament würdig zu empfangen?“<sup>24</sup>

Weit wichtiger als das genannte ist noch ein drittes didaktisches desiderat, dem der neue Katechismus sich auf die Dauer nicht wird verschließen können. Es ist die Forderung nach mehr Heimatkolorit. Zum ersten Male in der wechselvollen Geschichte des Katechismusproblems ist durch die Wahl der Lehrstückform dem Katechismus die unschätzbare Möglichkeit eröffnet, unbeschadet der Einheit des wesentlichen Lehrgehalts ein differenziertes heimatliches Gepräge in den Beispielen anzunehmen, die nicht zuletzt der Konkretisierung des religiösen Lebens dienen. Es wäre sehr bedauerlich, wenn das volksfromme Brauchtum der Heimat, das liturgische Eigengut, die großen Gestalten, die heiligen Stätten und die bedeutsamen Tatsachen der regionalen Kirchengeschichte, die in der Katechese vielfältig herangezogen werden müssen, aus dem Lehrstückkatechismus der Zukunft völlig ausgeschlossen blieben; der Katechismus würde nie seine Vollgestalt erreichen und die ihm zugedachte Funktion nie ganz erfüllen können. So richtig es auch ist, daß

<sup>23</sup> J. A. Jungmann, *Katechetik* S. 87.

<sup>24</sup> Der mittlere Deharbesche Katechismus, neu bearbeitet von Jakob Linden, Katechetenausgabe Regensburg 1913, S. 225. — Zum ganzen Werdegang dieses für die kleinkatechetische Tradition beispielhaften Falles vgl. den Beitrag „Korrekturen im neuen Katechismus“ im vorliegenden Heft dieser Zeitschrift S. 182 ff., der noch weitere notwendige Verbesserungen des Merktexes in Vorschlag bringt.

das übergewaltige und überzeitliche Leben der Kirche selbst den geistigen Raum bildet, in dem der Christ seine religiöse Heimat auf Erden besitzt, so darf doch nicht außer acht gelassen werden, daß die natürliche Verwurzelung des Glaubenslebens zweifellos am stärksten in den religiösen Anschauungs- und Gemütswerten der näheren heimatlichen Umwelt vor sich geht; hier liegen die greifbarsten Anknüpfungspunkte, hier die willkommensten Tatgestaltungsmöglichkeiten jeder echten Bildung<sup>25</sup>. Je mehr also das heutige Leben dieser Werte verlustig geht und damit im eigentlichen Sinne religiös „entwurzelt“ wird, um so mehr muß nicht bloß die mündliche Katechese, sondern auch ihr Lehr- und Lernbuch, der Katechismus, sich wieder ihrer annehmen. Kein modernes Schulbuch verzichtet so leicht auf dieses Lebensprinzip der Heimatverbundenheit. Wie lange soll denn noch allein die kirchliche Glaubensunterweisung (in falsch verstandenem Idealstreben nach unbegrenztem Lehrbuchuniformismus)<sup>26</sup> hinter einer Grundeinsicht jeder gesunden Didaktik hinterherhinken, die ihr ureigenster Besitz sein müßte?

Um jedes Mißverständnis auszuschließen, sei noch einmal betont, daß es sich bei der Verwirklichung dieses Anliegens immer nur um relativ wenige, diözesane oder regionale Besonderungen in den Beitexten (und vielleicht noch im Gebetsanhang) handeln kann; keinesfalls wird darüber der nicht bloß pastorale, sondern auch didaktische Wertgewinn der wesentlichen Einheit in der Gesamtanlage wie im Wortlaut der Lehr- und Merktex te ohne wirklich zwingenden Grund je wieder aufgegeben werden dürfen. Aus taktischen Erwägungen mag es zunächst geboten gewesen sein, einen in diese Richtung zielenden Vorschlag, der auf der Würzburger Tagung der Prüfungskommission vom 4. bis 5. Juni 1952 eingebracht (und auch beschlossen) worden war<sup>27</sup>, vorerst zurückzustellen, um das *primum necessarium*, das große Werk der einheitlichen Katechismusreform, nicht in Gefahr zu bringen. Nachdem es aber glücklich zustande gebracht worden ist, wird man im weiteren organischen Ausbau des neuen Lehrstückkatechismus bei aller Berücksichtigung der großräumigen, geographischen Einheit auf die Dauer doch nicht die vordergründige, bodenständig gewachsene Einheit mit dem unmittelbaren Lebensraum völlig vernachlässigen können.

<sup>25</sup> Vgl. F. X. Eggersdorfer, Jugendbildung, München <sup>1950</sup>, S. 214—219; H. Mayer, Katechetik, Freiburg <sup>1939</sup>, S. 74—77; J. A. Jungmann, Katechetik, Freiburg 1953, S. 190 f.

<sup>26</sup> Schon allein deswegen ist der Plan eines Welteinheitskatechismus undurchführbar; ein echtes Schülerbuch, das vielfältig Rücksicht nehmen muß auf die konkreten Formen des Religiösen, könnte er nie werden.

<sup>27</sup> Im Beschluß VI der Würzburger Tagung heißt es: „Dieser neue Beitext kann nach den Bedürfnissen der einzelnen Bistümer umgestaltet werden“; vgl. den Bericht von H. Fischer, Aus der Arbeit am neuen Katechismus (in: Kat. Bl. 77 (1952) 257—259) S. 258.

## Das Verkehrsproblem in moralischer Sicht

Von Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier

Die Menschen von heute haben sich so an den Verkehr mit seiner Dichte und seinem Lärm gewöhnt, daß schon der geringere Verkehr am Sonntag manchen zu der Bemerkung veranlaßt: „Die Straßen sind wie ausgestorben“ ... eine tote Stadt.“ So erzählt ein Mann, der vor einigen Monaten eine Großstadt in der Ostzone besucht hat, er habe sich nicht genug wundern können über den geringen Verkehr dort. Sogar zur Zeit des größten Verkehrs habe man die Straße ruhig überqueren können, ohne Gefahr zu laufen, angefahren zu werden. Es sei ihm vorgekommen, als wenn wir erst um 1910 lebten. Die aufregende Wirkung der Unruhe des Verkehrs mitsamt dem Lärm kommt erst recht zum Bewußtsein, wenn es einem gelingt, einige Ferientage in einsamer Gegend zu verbringen oder wenigstens Spaziergänge zu machen auf Wegen oder Pfaden, die für motorisierte Fahrzeuge unzugänglich sind und deshalb auch außerhalb der Lärmzone liegen. Jeder, der in der Nähe eines modernen Flugplatzes wohnt, weiß, wie die Nerven in Anspruch genommen werden durch das Donnern der Propeller und die Tiefflüge der Düsenflugzeuge. Die verkehrsreichen Straßen der Stadt bieten keine angenehmen Wohnungen schon allein wegen des Lärmes, der an manchen Stunden des Tages so stark ist, daß man „kaum sein eigenes Wort versteht“. Nun ist aber der Lärm nur ein, wenn auch wichtiger Faktor des ganzen Verkehrsproblems. Es ist nicht ohne moralische Bedeutung, wenn man z. B. überlegt, wieviel Selbstdisziplin, aber auch Rücksichtslosigkeit die Verkehrsteilnehmer hinsichtlich des Lärmes offenbaren können. Man braucht nur an das Randalieren jugendlicher Motorradfahrer durch die abendlichen Straßen einer Stadt zu denken. Dazu kommt, daß durch den Lärm wirkliche gesundheitliche Schäden verursacht werden können.

Die aktuelle Bedeutung der Moral im Verkehrsleben erfährt jeder, der in den verkehrsreichsten Zeiten die Straße benutzen muß. Sie wird aber schlaglichtartig beleuchtet durch die Statistik der Verkehrsunfälle. Im Jahre 1955 gab es in Rheinland-Pfalz 895 Tote und 22 020 Verletzte. Im Bundesgebiet waren im Jahre 1955 12 255 Tote und 350 408 Verletzte zu beklagen. Dazu kamen noch 288 572 Unfälle, die nur Sachschaden hervorriefen<sup>1</sup>. Das sind erschreckende Zahlen, die es verständlich machen, daß verantwortungsbewußte Menschen nach den Gründen hierfür suchen und auf Mittel und Wege sinnen, diese Schäden im Leben eines Volkes zu verhüten. Der Schaden darf nicht nur wirtschaftlich gesehen und ge-

<sup>1</sup> Bericht der Trierischen Landeszeitung vom 13. u. 15. 2. 1956 nach Erhebungen des Statistischen Bundesamts.

wertet werden. Der Schaden an Menschenleben wird an den großen Zahlen überhaupt nicht genügend sichtbar. Die Verunglückten sind durchweg nicht alte Leute oder Kranke, die im natürlichen Verlauf der Dinge doch gestorben wären, vielmehr meist Menschen, die noch mitten im Berufsleben standen. Können wir bevölkerungspolitisch gesehen diesen Verlust ertragen? Zudem kann keine Statistik Auskunft geben über die menschlichen Werte intellektueller und charakterlicher Art und ihrer Bedeutung für das Volksganze, die durch Unfall an ihrer vollen Auswirkung gehindert werden.

Dem Straßenverkehr im weiteren Sinn kommt heute mehr als bei geringeren Verkehrsmöglichkeiten und primitiveren Verkehrsmitteln nicht nur eine wirtschaftliche und soziale, sondern auch eine sittliche Bedeutung zu. Man kann sagen, daß das Verkehrsleben sittliche Aufgaben stellt als besondere Anwendung natürlich-sittlicher und göttlicher Gebote, und daß es Gelegenheit ist zur Übung mancher Tugenden, z. B. der Selbstbeherrschung, der Achtung vor den Gesetzen, der Rücksichtnahme auf die Mitmenschen, der Ehrfurcht vor dem Leben, der Gewissenhaftigkeit und der Treue. Die daraus erwachsenden Verpflichtungen gehen die einzelnen Menschen an, aber auch die ganze Gesellschaft und die Obrigkeit, der die Sorge für das Wohl der Bürger obliegt. Die Problematik dieser Angelegenheit hat mannigfache Gründe.

### *Gründe für die heutige Verkehrsschwierigkeit*

Der Verkehr hat eine Zunahme (Vermehrung) erfahren, die vor 100 Jahren noch unvorstellbar war, vor 40 Jahren noch nur von Fachleuten vorausgesehen, von den meisten aber kaum geahnt werden konnte. Eine wesentliche Ursache dafür ist die Anwendung des Fortschrittes der Technik auf den Verkehr. Die Fahrwege sind verbessert worden, die Fahrzeuge haben eine leichtere Beweglichkeit bei größerer Stabilität erhalten. Die wichtigste Umwälzung aber ist gekommen durch die Motorisierung, die Umstellung der Antriebskraft. Die Zunahme des Verkehrs ist notwendig mitbedingt durch die größere Zahl der Menschen auf demselben Raume und durch die Vermehrung der Fahrzeuge, mit der die Vermehrung und Verbesserung der Wege nicht Schritt gehalten hat. Dieses letzte Problem ist in unserer Zeit besonders brennend und zeigt sich auch darin, daß die Parkplätze immer weniger den Anforderungen genügen, woraus wieder neue städtebauliche Schwierigkeiten und Aufgaben entstehen. Die „Dichte des Verkehrs“ ist naturgemäß am auffallendsten in den Städten und größeren Arbeits- und Wirtschaftszentren. Hierbei scheint die Entwicklung dahin zu gehen, daß die besseren Verkehrsmöglichkeiten die Wirtschaft anziehen und nicht umgekehrt; denn im Verein mit der Entwicklung der Antriebsenergie von Kohle zu Elektrizität — und Atom-



kraft (?) erleichtern sie die Beschaffung der Grundstoffe für die Industrie, so daß deren Ansiedlung nicht mehr notwendig an das örtliche Vorhandensein der Grundstoffe gebunden ist<sup>2</sup>.

Wenn allein schon die Ausdehnung des Verkehrs diesen erschwert und folglich höhere Anforderungen stellt, so wird dies noch verstärkt durch die Technisierung. Durch diese wird sowohl die Schnelligkeit als auch das Volumen (der Mengentransport) gesteigert. Das bedeutet eine Vereinfachung des Arbeitsprozesses und einen Vorteil für die Wirtschaft, insofern die Güter rascher und bequemer beschafft werden. Bestanden früher außer den Schiffen kaum Fahrzeuge, die große Mengen auf einmal anliefern konnten, so ist durch die Eisenbahn und jetzt durch die Autolastwagen ein völliger Wandel eingetreten, derart, daß auch abseits gelegene Orte bequem erreicht und direkt versorgt werden können. Welche Möglichkeiten für den Transport von Gütern durch Flugzeuge sich noch eröffnen werden, läßt sich noch nicht voraussagen, aber etwa im Anschluß an die Beobachtungen im letzten Kriege ahnen<sup>3</sup>. Durch die Technisierung des Verkehrs sind ganz neue Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten geschaffen worden. Es mag dabei eine Frage bleiben, ob die jetzige Entwicklung der Motorisierung und die sehr ausgedehnte Anschaffung von Motorfahrzeugen wirtschaftlich gesund ist. Dazu mag noch die moralische Frage gestellt werden, wieweit diese Entwicklung eine Versuchung darstellt, diese Maschinen unvernünftig und unverantwortlich anzuschaffen und zu gebrauchen.

Die Schnelligkeit des Verkehrs ist wirtschaftlich gesehen insofern ein Vorteil, als sie eine rasche Anwesenheit zu Verhandlungen, Besichtigungen, Abschluß von Wirtschaftsverträgen und Lieferung von Waren ermöglicht und so dem bekannten Wort „Zeit ist Geld“ entgegenkommt. Für den Welthandel kommt heute schon sehr weitgehend das Flugzeug in Frage<sup>4</sup>. Der unverkennbare wirtschaftliche Vorteil durch die Schnelligkeit und die Senkung der Transportkosten infolge des Mengentransportes von Menschen und Gütern findet ein Gegenstück darin, daß auch kulturelle Angelegenheiten begünstigt werden, indem kulturelle Einrichtungen, Werke und Veranstaltungen leichter und viel mehr Menschen zugänglich werden als früher. Mit der fortschreitenden Technisierung und Schnelligkeit der Fahrzeuge ist auch ihre Reichweite aus-

<sup>2</sup> Vgl. das Referat von Edgar Salin auf der Tagung der Wirtschaftspolitischen Gesellschaft von 1947 am 20. und 21. 1. 1956 in Frankfurt/M. „Die neue Phase der industriellen Revolution“ in: Offene Welt Nr. 41, Die Voraussetzungen des Friedens. S. 50 ff.

<sup>3</sup> Vgl. eine Reklame der *Pan-American Airlines*: „Ich liefere mehr und mehr mit Luftfracht. Das geht schneller, ist sicherer und senkt meine Versandkosten.“ Rheinischer Merkur, 11. Jahrg. Nr. 10 vom 9. 3. 56.

<sup>4</sup> Vgl. die Reklame der *Trans-Canada Air Lines*: „Abendessen in Düsseldorf, Frühstück in Montreal.“ Rheinischer Merkur a. a. O.

gedehnt worden. Insbesondere schwindet das Hindernis der Entfernung immer mehr durch die Langstrecken-Flugzeuge, und mit den Räumen kommen auch die Menschen einander näher. Das hat sowohl wirtschaftlich wie kulturell große Vorteile, ähnlich wie die Erfindung des Fernsprechers, der drahtlosen Telegraphie, des Radio-Fernhörens und Fernsehens. Es besteht kein Grund, diese Entwicklung und ihre weiteren Möglichkeiten pessimistisch nur als Gefahrenquelle zu sehen und zu verurteilen. Papst Pius XII. hat schon recht, wenn er bei mehreren Gelegenheiten auf die guten Möglichkeiten des Gebrauches moderner Erfindungen hingewiesen und gefordert hat, diese möglichst auch in den Dienst des Gottesreiches zu stellen. Daß die Entwicklung dennoch Gefahren in sich birgt, braucht darum nicht übersehen zu werden.

### *Folgerungen aus dieser Entwicklung*

Die größere Schnelligkeit und Reichweite des Verkehrs stellt erhöhte Forderungen an die Menschen und die Maschinen, wenn die Sicherheit nicht verlorengehen soll.

a) Die Maschinen müssen, um die Schnelligkeit zu vertragen, anders gebaut sein als langsame Fahrzeuge: stabil und elastisch zugleich. Man muß gestehen, daß die Technik in der Tat alles Erdenkliche tut, um die Fahrzeuge dem Verkehrsbedürfnis anzupassen und verkehrssicher zu machen. Ohne Zweifel ist auch ein hoher Grad von Fahrsicherheit erreicht, soweit es auf die Beschaffenheit der Fahrzeuge ankommt, auf die Qualität des Materials, die Ausführung und den Einbau der modernsten Sicherheitsmaßnahmen. Es sei etwa erinnert an die Möglichkeiten, die Geschwindigkeit zu regulieren und zu kontrollieren und schnellstens abzubremse<sup>5</sup>. Es ist aber auch dringend notwendig, daß Mittel zur Ausschaltung des unnötigen Lärmes gefunden werden. Da der Lärm zweifellos gesundheitsschädigend wirkt, muß die Rücksicht auf das Geschäft vor der Rücksicht auf die Gesundheit zurückgestellt werden. Die fortschreitende Technisierung der Arbeitsgeräte und die Motorisierung der Maschinen und Fahrzeuge läßt sich zwar nicht mehr aufhalten. Es fragt sich aber, ob sie immer einem echten Bedürfnis entspricht, oder ob dieses nicht durch Reklame erst künstlich gezüchtet wird.

### *Der Faktor Mensch*

b) Die größte Schwierigkeit liegt aber bei den Menschen, die die Maschinen in Benutzung nehmen. Sowohl die Dichte als auch die Schnelligkeit des Verkehrs bringt große Gefahren mit sich und stellt daher

<sup>5</sup> Vgl. die zur Kontrolle der Geschwindigkeit eingebauten Fahrtenschreiber.

große Anforderungen an alle Verkehrsteilnehmer, zumal an die motorisierten Fahrer. Ein wichtiges Erfordernis ist zunächst die Kenntnis der Verkehrsregeln und -vorschriften und soviel Übung und Gewandtheit im Fahren, daß eine sichere Beherrschung des Fahrzeuges möglich ist. Die notwendig erhöhte Aufmerksamkeit bedingt eine stärkere Anspannung der Nerven und dadurch stärkere Ermüdung, die von selbst wieder zu einer Gefahrenquelle wird (s. S. 166 ff.). Das gilt besonders für Fernfahrer. Eine ständige Versuchung wird hierbei auch der Reiz der Schnelligkeit sein, insbesondere im Versuch, andere Verkehrsteilnehmer zu überholen. Das Bedürfnis und Streben nach schneller Bewegung kann man nicht als unnormale bezeichnen, es scheint vielmehr der Natur zu entsprechen. Darauf weist das Verhalten der Kinder hin, die, sobald sie einmal laufen können, es auch immer schneller tun wollen. Trieben sie früher einen Reifen vor sich her, so bringt heute ein Roller sie rascher in möglichst schnelle Bewegung. Jeder Erwachsene, der Radfahren und Motorradfahren gelernt hat, hat auch den Reiz an sich erfahren, die Schnelligkeit möglichst zu steigern. Das ist an sich nicht anormal und nicht schlimm, solange er das Fahrzeug in der Gewalt behält und keine unnötigen Gefahren herbeiführt. Vielfach spielt dabei auch eine Rolle das Bedürfnis, anderen zu beweisen, was man kann. Bei Kindern läßt sich das tagtäglich beobachten, wie sie ihren Kameraden etwas vormachen wollen, um ihnen zu zeigen: schau mal, wie schnell ich fahren kann. Ist es nicht bei Erwachsenen zuweilen auch so? Auf die Frage, ob man durch gesteigerte Schnelligkeit sich nicht selber etwas vormachen wolle, wird später noch zu antworten sein. Stellt somit der erhöhte Verkehr größere Anforderungen an die Aufmerksamkeit und das gelernte Können des Fahrers, so auch an seine Gesundheit und seinen Charakter.

Bezüglich der Gesundheit ist von Belang, ob jemand durch organische Mängel behindert ist (Verlust eines Beines, einer Hand, eines Auges) oder durch Funktionsmängel (starke Kurzsichtigkeit, Farbenblindheit, Schwerhörigkeit, Kreislaufstörungen, Wetterföhligkeit, Alkoholeinwirkung). Alle diese Mängel erschweren die sichere Beherrschung des Verkehrs, sowohl beim Fußgänger als auch beim Fahrer. Somit bedingen sie besondere Berücksichtigung durch die mit ihnen Behafteten und die anderen Verkehrsteilnehmer, aber auch durch die Aufsichtsbehörden<sup>6</sup>. Wie sehr Letztere sich dieser Probleme angenommen haben, zeigt sich z. B. in den entsprechenden Verkehrsvorschriften und Strafbestimmungen (vgl. StVZO § 2 und STGB § 315 a).

Es ist leicht verständlich, daß Gehbehinderte den Verkehr erschweren und es selbst auch schwerer haben. Man sollte dabei nicht

<sup>6</sup> Vgl. unten S. 169 f.

übersehen, daß die körperliche Behinderung ihre seelische Komponente hat: sie macht im allgemeinen unsicher, nicht nur vorsichtig, und führt so leicht zu einem unüberlegten Hin und Her, wie es von Paniken bekannt ist. Umgekehrt bildet sich zuweilen eine Protesthandlung, die eine zu weitgehende Rücksicht der übrigen Verkehrsteilnehmer erwartet. Rücksicht auf behinderte Menschen ist selbstverständlich, hat aber natürlich im großen Verkehr ihre Grenzen. Die begreifliche Erwartung: „Alle müssen achtgeben, daß mir nichts passiert“, führt leicht zu einer untragbaren Behinderung des flüssigen Verkehrs. Offenbar darf auch hier das Wohl des einzelnen nicht einfach vor dem Gemeinwohl gehen. Bezüglich der Körperbehinderten macht Schöllgen mit Recht darauf aufmerksam, daß organische Körperbehinderung sehr wohl durch Intelligenz und Verantwortungsbewußtsein ausgeglichen werden kann<sup>7</sup>. Nehmen wir hinzu, daß Kraftfahrzeuge eigens für solche Fälle konstruiert werden, so ergibt sich, daß Körperbehinderte nicht ohne weiteres vom Kraftwagenverkehr ausgeschlossen werden dürfen. Aber natürlich ist eine erhöhte Gewissenhaftigkeit erfordert.

Die Sicherheit des Verkehrs kann auch durch das Alter beeinträchtigt werden. Kinder sowohl wie alte Leute sind zum Teil physisch nicht imstande, sich verkehrsgerecht zu verhalten, einfach dadurch, daß sie sich nicht schnell und sicher genug bewegen können. Psychisch liegt eine Schwierigkeit darin, daß die Kinder noch nicht und alte Leute vielfach nicht mehr die Übersicht haben, sich folglich auch nicht richtig einstellen können. Sie kennen die Verkehrsregeln nicht genug, sind oft auch zu sehr mit sich beschäftigt und merken nicht, daß sie in dem Riesenverkehr nur ein winziger Teil sind. So verursachen sie in Gefahrenmomenten leicht Verwirrung und erschweren dadurch die Situation noch mehr, sowohl für sich selbst als auch für die anderen. Der instinktive Wille zur Selbsterhaltung schaltet oft die Überlegung, die ruhige Abschätzung der Situation aus. Jedermann weiß, wie hierdurch Unfälle zustande kommen mit großem Personen- und Sachschaden, für die aber doch „niemand etwas kann“. Ähnliches gilt von Menschen, die durch kranke Organe oder Funktionsstörungen behindert sind. Man denke etwa an Hirnverletzte, Epileptiker, Geisteskranke. Aber auch manche Psychopathen und Menschen, die an starken Kreislaufstörungen leiden, sind nicht immer Herr über ihr Verhalten und können dadurch im Verkehr sich und andere gefährden.

Wir rühmen uns gern der Überlegenheit des Menschen über das Tier, die sich darin zeigt, daß der Mensch vernünftig, d. h. mit Überlegung, aus Gründen und Motiven sein Handeln bestimmt. Das Tier wird von seinem Instinkt sicher geleitet. Damit wird zugleich sein Tun auf bestimmte

---

<sup>7</sup> W. Schöllgen, Aktuelle Moralprobleme, Düsseldorf 1955, S. 370.

Gebiete eingeschränkt, während es anderen ratlos und unfähig gegenübersteht. Der Mensch bewältigt diese mit Hilfe seiner Überlegung. Das ist grundsätzlich richtig, aber es darf nicht übersehen werden, daß der Mensch seine Entscheidungen eben nicht immer nach der rationalen Erkenntnis trifft. Leider handelt er oft an seiner Erkenntnis vorbei oder sogar gegen sie. Und auch die Erkenntnis selbst und noch mehr die Willensentscheidung ist eine Tätigkeit des ganzen Menschen, des leibseelischen Ganzen, bei der die verschiedenen Schichten mitwirken<sup>8</sup>. Mehr als theoretisch zugegeben wird, spürt jeder, wie er in seiner geistigen Tätigkeit beeinflußt wird von seiner körperlichen Eigenart, seiner leibseelischen Konstitution, seiner Gesundheit, von der Wechselwirkung zwischen der Gemütslage und den seelischen Erlebnissen. Was wunder, wenn das sich auch im Verkehrsleben zeigt und hier besonders folgenreicher werden kann. Seit Jahren ist z. B. das Problem der Wetterfühligkeit in der Öffentlichkeit bekannt geworden. Es besteht darin, daß manche Menschen von Wetterlagen und Wetterumschlägen, z. B. Föhn, derart stark psycho-physisch beeinflußt werden, daß sie in ihrer Entscheidungsfähigkeit und in der sicheren Ausführung von Handlungen, die klare Überlegung und ruhige Nerven erfordern, behindert, unsicher oder gar unfähig werden. In solchen Fällen müßte das Verantwortungsbewußtsein diese Handlungen zu bestimmten Zeiten verbieten. Es gibt heute einen eigenen Beobachtungs- und Meldedienst über die Wetterlage für Krankenhäuser, da wohl manche behandelnde Ärzte, besonders Chirurgen, aber noch mehr Kranke selbst für Wetterumschläge sehr empfindlich sind. In diesen Wettermeldungen hat man Hinweise dafür, ob schwierige Operationen und Bestrahlungen aufgeschoben werden müssen, um größeren Gesundheitsschädigungen, etwa einer Embolie, vorzubeugen<sup>9a</sup>. Die Bedeutung dieser Wetterfühligkeit für den Verkehr springt sofort in die Augen. Wenn ein Fahrer an ihr leidet, steht er in Gefahr, an manchen Tagen in seiner Sicherheit wesentlich eingeschränkt zu sein. So können Verkehrsunfälle entstehen durch sein Verhalten, das ihm nicht als Schuld angerechnet werden kann, weil er nicht Herr darüber war. Dieser Sachverhalt wurde im Jahre 1955 durch einen Prozeß in Stuttgart besonders bekannt, wo ein Autofahrer von der Anklage fahrlässiger Tötung freigesprochen wurde, weil ein fachärztliches Gutachten festgestellt hatte, daß er zur Zeit des Unfalls infolge der Wetterbeeinflussung die schwierige Situation nicht meistern konnte. Wenn er seinen Zustand und dessen Folgen nicht kannte, wird jeder gern zugestehen, daß ihn keine moralische Schuld traf und er auch im Sinne des Strafgesetzes

<sup>8</sup> Vgl. Ph. Lersch, Der Aufbau der Person. München 1951. E. Rothacker: Die Schichten der Persönlichkeit, Leipzig 1941, 2. Aufl.

<sup>9a</sup> Frdl. Mitteilung von Chefarzt Dr. N. Römer, Trier. Vgl. auch u. a. „Ärztliche Praxis“, München-Gräfelfing, Jg. VII, Nr. 47 (19. XI. 1955) S. 6 u. 19.



unschuldig war. Aber aus diesem Fall müßten andere Folgerungen gezogen werden: einmal müßte man erwarten, daß ein gewissenhafter Mensch sich künftig nicht in den Verkehr begibt, wenn er seine Anfälligkeit kennt. Die andere Folgerung betrifft die Behörden, die über die Verkehrssicherheit zu wachen haben. Müßte nicht einem Manne, der infolge seiner Disposition ohne sein Verschulden den Verkehr gefährdet, der Führerschein entzogen werden? Das wäre nicht als Strafe aufzufassen, sondern als eine Maßnahme, die im Rahmen der Sorge für das Gemeinwohl notwendig ist. Für den Betroffenen könnte das natürlich eine große Benachteiligung sein, wenn das häufige Autofahren von seinem Beruf erfordert wird oder gar sein eigentlicher Beruf ist. Dennoch müßte die Rücksicht auf die Verkehrssicherheit, d. h. das Gemeinwohl, hier den Vorrang haben; denn er bringt sich und andere in Lebensgefahr. Wenn das sehr hart erscheint, so darf nicht übersehen werden, daß auch andere unverschuldete Gebrechen von der Zuteilung eines Führerscheines ausschließen, und daß es auch sonst im Leben Benachteiligungen infolge widriger Umstände gibt. (Nach Aussage eines mir bekannten Gerichtsmediziners scheint übrigens der Einfluß der Wetterfähigkeit gar nicht so bedeutend zu sein, wie man weithin in Laienkreisen und bei Autofahrern annimmt.)

Die Wirkung euphorischer und narkotischer Mittel auf die Selbstbestimmungsfähigkeit ist so bekannt, daß ihre Bedeutung für den Verkehr ohne weiteres einleuchtet. Die gefährdende Wirkung des Alkohols ist eigentlich eine psychische, insofern er Hemmungen beseitigt und dann charakterlich labile, unausgeglichene Menschen zu Handlungen treibt, denen sie nicht gewachsen sind<sup>9</sup>. Es ist nachgewiesen, daß ein ganz großer Teil der Verkehrsunfälle auf übermäßigen Genuß von Alkohol zurückzuführen ist. Daher wird so oft auf die Gefahr des Alkoholgenusses für den Verkehr hingewiesen und mit Recht davor gewarnt: wer sich leichtfertig darüber hinwegsetzt, sündigt, und wer in solchem Zustand einen Unfall verursacht, ist auch moralisch zum Schadenersatz verpflichtet (vgl. auch STGB § 323 betr. Schadenersatz bei Trunkenheit). Denn die entsprechenden Verkehrsvorschriften verpflichten auch im Gewissen.

Auch noch andere psychische Zustände können die Sicherheit des Verkehrs gefährden und sind moralisch zu beachten, weil sie die Zurechnung und Verantwortlichkeit beeinträchtigen. Schon die körperliche Überanstrengung und Erschöpfung lähmt die seelische Spannkraft, so daß man nur schwer konzentriert aufmerksam sein und sich rasch entscheiden kann. Dann ist es auch unverantwortlich, einem Fahrer so viele Stunden ununterbrochenen Fahrens zuzumuten, daß er der

<sup>9</sup> Vgl. Schöllgen, Aktuelle Moralprobleme, S. 384.

Ermüdung notwendig erliegt. Wird er von seinem Auftraggeber zu dieser Überanstrengung gedrängt, mag darin eine gewisse Entschuldigung für ihn liegen, wenn er ein Unglück verursacht. Aber darf ein verantwortungsbewußter Fahrer sich soweit drängen lassen? Hier mag aber auch sichtbar werden, zu welchen Folgerungen es führte, wenn einzig der wirtschaftliche Nutzen die Norm für den Verkehr wäre!

Es gibt aber auch eine seelische Müdigkeit, die psychisch bedingt ist und nicht weniger lähmend wirkt, und zwar auf das ganze Verhalten. Dann ist es verständlich, daß sie sich auch im Verkehr gefährlich auswirken kann. Die Gründe für die seelische Müdigkeit können hier nicht alle aufgezählt werden. Stellen wir uns nur vor, daß jemand nach langem, erwartungsvollem Bemühen erkennen muß, daß er nicht zum Ziele kommt, so verstehen wir, daß seine Enttäuschung ihn müde macht und ein weiteres Bemühen hemmt. Die um das Mißlingen kreisenden Gedanken und Vorstellungen werden überwertig, und die auf sie gelenkte Konzentration macht notwendig nach außen unaufmerksam. Wie leicht versagt da im Augenblick einer Gefahr die Geistesgegenwart, die in der Schrecksekunde zu einem raschen Entschluß führen müßte. Freilich kann die Enttäuschung auch eine gegenteilige Reaktion hervorrufen, nämlich Protesthandlungen als Überkompensation, die dann gerade so leicht den Verkehr stören. Ungeduldige Erwartung verengt ebenso die Aufmerksamkeit, stört die notwendige Rücksicht auf die Umgebung, und wie sie selbst aus Unsicherheit und Unruhe hervorgeht, verführt sie auch zur Beschleunigung des Tempos, infolge deren die Sicherheit verlorengeht. Es ist wohl begründet und richtig, wenn in den großen Verkehrswagen die Unterhaltung mit dem Wagenführer untersagt ist, nicht nur um überhaupt seine Aufmerksamkeit nicht abzulenken, sondern auch, damit die Fahrgäste ihre Unzufriedenheit oder Ungeduld nicht auf ihn abladen und ihn dadurch aufregen und unsicher machen.

Für manche Menschen ist es eine Entspannung und Erholung, wenn sie sich in den Verkehr begeben, denn die vorherige Konzentration auf eine bestimmte Arbeit wird durch die Eindrücke des Verkehrs abgelöst und die neu notwendige Aufmerksamkeit löst die frühere Anspannung ab. Eine ähnliche Erscheinung haben wir dort, wo jemand zur Abspannung von seiner beruflichen Arbeit sich einer Lieblingsbeschäftigung zuwendet. Das braucht gar keine Flucht und Überkompensation zu sein, sondern läßt sich gut verstehen als eine gesunde Ergänzung, die besonders bei unserer spezialisierten Arbeit dem Ganzheitsbedürfnis als Ausgleich entgegenkommt. So mag für manchen tatsächlich das motorisierte Fahren eine echte Entspannung und Erholung sein. — Manche Menschen aber flüchten aus ihrer Einsamkeit in den Verkehr, um zu vergessen. Das ist sicher oft das Ausweichen vor einer inneren Aus-

einandersetzung, die sie scheuen, die aber zu einer klaren Entscheidung führen müßte. Daraus braucht aber noch nicht notwendig eine Gefährdung des Verkehrs zu entstehen.

Eine schwere Verkehrsgefahr bedeutet das schnelle, lärmende und rücksichtslose Fahren Jugendlicher! Man hat es nicht zu Unrecht gedeutet als Ausdruck der Geltungssucht. Wenn das gesunde Geltungsbedürfnis nicht auf dem Wege der Leistung eines objektiven Beitrages zur Gemeinschaft befriedigt wird, treten an deren Stelle „Gewaltleistungen“, mit denen man Eindruck machen will. Wenn für dieses fiktive Ziel alle zur Verfügung stehenden Mittel eingesetzt werden, entstehen naturgemäß durch das Rennen und Lärmen Gefahren für den Verkehr. Rücksichtslosigkeit Jugendlicher hat es stets gegeben. Ob sie je so zum Zeitstil gehört hat wie heute? Es scheint zum Stil unseres technischen Zeitalters zu gehören, daß man seine Überlegenheit über andere durch einen auffallenden Gebrauch technischer Mittel beweisen will. Die Individualpsychologie Adlers hat uns gelehrt, daß man Gewaltleistungen als Überkompensation von Minderwertigkeitskomplexen deuten kann. So ist schon oft hingewiesen worden auf Menschen, die ihr Versagen im Beruf oder in der Gesellschaft oder ihren Vorgesetzten gegenüber auszugleichen suchen durch ein herrisches Verhalten Schwächeren gegenüber. So kommen sie ihrem Geltungsbedürfnis entgegen, aber freilich durch eine Fehlleistung, eine Täuschung, die das verlorene Gleichgewicht nicht wirklich wieder herstellt. Das rücksichtslose Drauflosfahren, mit dem man die anderen zwingt aufzumerken und Platz zu machen, mag man in der obigen Weise deuten. Man mag vieles der Jugend zugute halten. Trotzdem ist es unmoralisch, denn die Straße gehört allen und ist kein Tummelplatz für die Willkür oder Machtgelüste. Einfach die Tatsache, daß man als Mensch unter Menschen, unter den gleichen Bedingungen lebt, erfordert weitgehende Rücksicht und schränkt die Freiheit notwendig ein, die ja nicht mit Ungebundenheit verwechselt werden darf. Jeder darf streben an sein Ziel zu kommen, aber nicht auf Kosten der anderen!

Auch die Fußgänger haben ein Recht auf die Straße. Dem ist man entgegengekommen durch eigene Gehsteige und besonders bezeichnete Übergänge über die verkehrsreichen Straßen. Es ist interessant, daß dies zu einer neuen Verkehrsschwierigkeit führen kann. Es gibt Fußgänger, die meinen, jetzt ohne Rücksicht auf die Verkehrsdichte jederzeit die Straße überqueren zu können, jedes Auto müsse vor ihnen halten. Auch das ist eine Rücksichtslosigkeit, die dem allgemeinen Interesse des Verkehrs widerspricht. Diese Schwierigkeit wird dadurch gelöst, daß, wie es heute in weitem Maße geschieht, der Übergang über verkehrsreiche Straßen durch Verkehrspolizei oder Lichtsignale geregelt wird. Mancherorts stehen „Schülerlotsen“, um zu Beginn und Ende der

Schule den Verkehr in der Nähe von Schulen zu regeln. Trotz angeblich guter Erfahrungen möchte ich diese Maßnahmen nicht billigen. Es erheben sich schwere Bedenken dagegen: 1. In wessen Auftrag sollen diese Kinder, denn solche sind es doch, diesen gefährvollen und verantwortungsvollen Dienst machen? Der Auftraggeber müßte für etwaige Schäden haftbar sein. Sollen und dürfen die Eltern ihre Kinder damit beauftragen? Darf die Schule es? Nach BGB § 106 ist der Minderjährige über sieben Jahre beschränkt geschäftsfähig. Die Beschränkung ist ein Schutz für den Minderjährigen, aber auch für die Ordnung des Gemeinschaftslebens. BGB §§ 107—113 beziehen sich auf Verträge. M. E. muß man ein Gleiches für das Verkehrsleben sagen. In der Tat werden auch hier die Minderjährigen anders behandelt als die Erwachsenen. So darf z. B. niemand vor Vollendung des 18. Lebensjahres Kraftfahrzeuge der Klasse 1, 2, 3 führen. Für Klasse 4 ist das Mindestalter auf das 16. Jahr festgesetzt (vgl. STVG § 24). 2. Damit jemand den Verkehr vernünftig regeln kann, gehört dazu a) die gründliche Kenntnis der Verkehrsvorschriften und -regeln, b) die Übersicht über den Verkehr, c) ein vernünftiges Urteil über die Erfordernisse der jeweiligen Situation, d) charakterliche Reife. Diese Voraussetzungen sind normalerweise bei Schülern nicht gegeben! Von Kindern kann man die Verantwortung für diesen schweren Dienst nicht fordern, man darf sie ihnen auch nicht aufladen, sie wäre eine zu starke seelische Belastung! — 3. Wer wäre bei Unfällen evtl. verantwortlich zu machen, die den Verkehr leitenden Kinder oder deren Eltern? Wer soll entscheiden über das wirkliche Verschulden bei Unfällen? Nach BGB § 831 f sind die Eltern haftbar für die Schäden, die ihre Kinder anrichten, wenn die Eltern die Aufsichtspflicht versäumen. Trifft das hier zu? — 4. Und wer haftet, wenn diese kleinen „Lotsen“ durch ihre Schuld oder Ungeschick selbst verunglücken?

Wenn man auch zugeben muß, daß manche Unfälle durch eine Häufung widriger Umstände, die niemand in der Gewalt hat, sich ereignen, so läßt sich doch nicht bezweifeln, daß ein großer Teil der Unfälle durch Verschulden der Verkehrsteilnehmer verursacht wird. Ist das Verschulden ein bloß juridisches oder auch ein moralisches, d. h. Sünde? So stellt sich hier notwendig die Frage nach der

#### sittlichen Verpflichtung und Verantwortlichkeit

der Verkehrsdisziplin. Staatliche Gesetze und Vorschriften haben eine moralische Verpflichtung, d. h. im Gewissen, aus mehrfacher Quelle: Einmal können sie bloße Erklärung und Anwendung naturrechtlicher Verpflichtungen auf konkrete Situationen sein. Zuweilen aber „bedarf das sittliche Naturgesetz der Ergänzung durch staatliche (und kirchliche)

Gesetze, weil es objektiv nur allgemeine Vernunftsnormen enthält und weil es subjektiv leicht der Trübung unterliegt“. Nähere Bestimmungen sollen „die subjektiven Rechte (und Pflichten) der einzelnen genau umgrenzen, oft auch erweitern und einschränken, sofern diese nicht absolut, sondern vom höheren Rechtszweck . . . beherrscht und begrenzt werden“<sup>10</sup>. Auf den Straßenverkehr angewendet heißt das: das natürliche Sittengesetz fordert, daß man sein eigenes Leben nicht ohne wichtigen Grund einer schweren Gefahr aussetzt. Nun ist aber das schnelle Fahren eine solche Gefahr, doch wird sie auf ein Minimum reduziert durch die Sicherheit des Fahrzeuges, das daraufhin konstruiert ist, und durch das Einhalten der Verkehrsordnung. — Es entspricht ferner dem sittlichen Naturgesetz, daß man das Leben und das Eigentum der anderen nicht ohne schweren Grund in Gefahr bringt. Das positive göttliche Gebot im Dekalog bestätigt dies ausdrücklich. Eine Gefährdung des eigenen und fremden Lebens entsteht aber durch verkehrswidriges Verhalten, durch überschnelles, rücksichtsloses Fahren, oder durch Fahren in einer körperlichen und seelischen Verfassung, in der jemand nicht Herr über sich und sein Tun ist. Ebenso wird durch schlechte Instandhaltung und Kontrolle des Fahrzeuges das eigene und fremde Leben gefährdet. (Vgl. hierzu STVG § 4/1 und STVZO § 2 u. STGB § 315 a.) Man muß also sagen, daß derjenige, der den Verkehr durch eigene Schuld bewußt und fahrlässig unsicher macht und menschliches Leben schädigt oder vernichtet oder großen Sachschaden anrichtet, nicht nur vor dem Gesetz haftbar ist, sondern sündigt. Zur theologischen Bemessung der Schuld kommt es naturgemäß auf die Verursachung des Schadens, auf das subjektive Bewußtsein der Unordnung und auf den Grad der Nachlässigkeit oder Bosheit an. Die Frage nach der Pflicht des Schadenersatzes ist zu beantworten nach den allgemeinen Regeln, die bei jeder Restitution nach ungerechter Schädigung gelten<sup>11</sup>. Zur Frage,

#### wieweit die Verkehrsvorschriften im Gewissen verpflichten,

wird man sagen müssen, daß sie als Ganzes und grundsätzlich im Gewissen verpflichten, soweit sie nähere Bestimmung der naturrechtlich sittlichen Forderungen sind. Ihr Objekt (Inhalt) ist eine für das Gesamtwohl sehr wichtige Angelegenheit. Bei dem heutigen Verkehr können große Schäden nur durch gewissenhafte Beachtung der Verkehrsregeln und -vorschriften vermieden werden. Das gilt besonders für die Vorschriften über die Geschwindigkeit, das Überholen, das Einhalten der Fahrtrichtung (Einbahnstraßen), das Überqueren von Straßen und

<sup>10</sup> Vgl. Ermecke, *Moraltheologie* III 146 f.

<sup>11</sup> Vgl. die Handbücher der Moraltheologie, z. B. Noldin, *Summa Theol. Mor.* 1954<sup>30</sup>, III Nr. 455 ff; Mausbach-Ermecke, *Kathol. Moraltheologie* III § 53; B. Häring, *das Gesetz Christi*, S. 1259.



Kreuzungen, das Halten und Parken. Diese sind stets unmittelbar aktuell. Das gleiche gilt von der Sorge dafür, daß das Fahrzeug in dem Zustand ist, der das sichere Fahren ermöglicht und garantiert. Unverantwortlich und auch moralisch schuldhaft handelt also, wer sich mit einer Maschine in großen Verkehr begibt, von der er weiß, daß etwa Motor oder Steuer oder Bremsen nicht in Ordnung sind. Entstehender Schaden ist dann wenigstens *in causa voluntarium*!

Schwieriger ist die Frage, ob die genannten Vorschriften auch einzeln im Gewissen verpflichten, wenn kein oder nur geringer Verkehr ist, man also sagen kann, daß man keine Gefahr herbeiführt? Auch hier kann die Beachtung nicht einfach dem subjektiven Ermessen überlassen bleiben. Eine gesetzliche Haftung im Falle eines unvorhergesehenen Schadens besteht ohne Zweifel. Aber Vorschriften verpflichten nicht immer im Gewissen. Wo eine solche Verpflichtung besteht, muß sie in dem Zweck, dem die Vorschrift dient, begründet sein; es kommt natürlich auch auf das Objekt, die Wichtigkeit für das Gesamtwohl, an. Man kann nicht im Ernst behaupten, daß die Regel: Fußgänger sollen auf dem rechten Gehsteig gehen, im Gewissen verpflichte. Aber es ist in der Sache begründet, daß die Vorschriften betr. Schnelligkeit, Überholen u. ä. strenger verpflichten, weil sie unmittelbar sehr wichtig sind für die Sicherheit des Verkehrs. Für andere, weniger wichtige Vorschriften braucht man aber keine Gewissensverpflichtung anzunehmen, weil sie ihre Wirkung auch ohne diese erreichen. Zudem „soll der Gesetzgeber möglichst die Anlässe zu sittlichen Fehlritten verhüten, wenn er seinen Zweck ohnedies erreichen kann“<sup>12</sup>. „Das Gemeinwohl fordert nicht stets eine moralische Bindung, es kann sich der Gesetzgeber mit einer psychologischen begnügen, wenn dadurch der Forderung des Gemeinwohls genügt wird.“<sup>13</sup> Aber die Epikie darf nicht voreilig angewandt werden. Schöllgen gibt dazu eine gute Antwort<sup>14</sup>. „Die traditionelle Antwort muß heißen, daß zwar ein sinnlos gewordenes Gesetz nicht verpflichtet, daß aber immer da, wo ein Gesetz einer allgemeinen Gefahr begegnen will, das Gesetz nach dem Buchstaben auszulegen ist, auch wenn im Einzelfall seine Anwendung nicht erforderlich wäre.“ Im übrigen ist es weder grundsätzlich noch praktisch gut, das ganze Leben — und dazu gehört auch der Straßenverkehr — mit gesetzlichen und polizeilichen Vorschriften regeln zu wollen, denn durch übertriebene und nutzlose Anwendung verlieren sie ihre Überzeugungs- und Wirkkraft, und der Obere büßt seine Autorität ein! Eine echte Garantie bietet auf die Dauer nur die verantwortliche Gewissenshaltung, die Gewissenhaftigkeit.

<sup>12</sup> Ermecke, a. a. O. I 148.

<sup>13</sup> A. a. O. 149.

<sup>14</sup> Schöllgen, a. a. O. S. 388.

Bei der Beurteilung der moralischen Schuld bei Verkehrsunfällen müssen natürlich alle Momente berücksichtigt werden, die die subjektive Zurechnung beeinträchtigen und so die Verantwortung mindern. In diesem Sinne sind die oben genannten Erscheinungen zu würdigen, die die Psyche belasten, z. B. augenblickliche Aufregung, ungeduldige Erwartung, Trauer, Sorge um die Existenz, Enttäuschung, Ermüdung. — Hierbei bleibt aber immer zu beachten, daß der Verkehr sich stets in Beziehung zu den Mitmenschen vollzieht, daß das eigene Tun also eine Wirkung auf die anderen hat: Nutzen oder Schaden. Daraus ergibt sich, daß man größere Gewissenhaftigkeit anwenden muß, als wenn man für sich allein ist. Praktisch heißt das dann auch, daß derjenige, der seine Mängel, Hemmungen, psychische Anfälligkeit kennt, sich vor seinem Gewissen wohl überlegen muß, in welcher Weise er am Verkehr teilnehmen darf, ohne größere Gefahren herbeizuführen.

### *Gerechtigkeit oder Liebe?*

Das Leben vollzieht sich notwendig in Beziehung der Menschen untereinander. Manche sind so wichtig für das Gemeinschaftsleben, daß sie von der Gerechtigkeit als der Grundlage jeder Gemeinschaft geregelt werden und in Gesetze und Vorschriften gefaßt werden müssen. Darüber hinaus aber bleiben viele Beziehungen und Begegnungen, die kein Gesetz erfassen und „regeln“ kann. Sie begründen dennoch moralische Verpflichtung, im Gewissen, aber aus der Liebe! Die Verpflichtungen aus Liebe können nicht so genau abgegrenzt werden. Das ist kein Mangel, sondern das Größere; denn sie lassen Raum für die Initiative des Herzens, das Herz aber treibt das Gewissen und macht es fein: hellhörig und beweglich. Ein „gutes Herz“, d. h. ein feines Gewissen spürt: hört und sieht in der stummen Begegnung mit dem Mitmenschen die Gelegenheit zur guten Tat.

Weiß schon der gesund empfindende Mensch sich von Natur den anderen gegenüber zu Rücksichtnahme, Mitgefühl und Hilfe angehalten, so müßte der Christ sich erst recht durch seinen Glauben zu diesen „Werken der Liebe“ verpflichtet wissen! Der Anspruch des Gewissens ist viel umfassender als der des Gesetzes! Es gibt z. B. keine gesetzliche Verpflichtung, einem Körperbehinderten über die Straße zu helfen, sich eines weinenden Kindes anzunehmen, oder jemand auf eine mögliche Gefahr aufmerksam zu machen. Das Gewissen (das Herz!) aber kann dazu wohl verpflichten. Die Moraltheologie hat über die „Verpflichtung aus Liebe“ Regeln aufgestellt, die der gesunden Natur entsprechen<sup>15</sup>. Wer bei

<sup>15</sup> Vgl. Noldin, a. a. O. II Nr. 72 f.; Tillmann, Hdb. d. kath. Sittenlehre, 2. Aufl. Bd. IV, S. 236 f; Ermecke, a. a. O. II, § 21 und 22.

solchen Gelegenheiten mehr rechnen als seinem Herzen folgen wollte, würde der Forderung des Gewissens nicht ganz gerecht! Auf die Frage des Verkehrs angewendet sei darauf hingewiesen, daß sich unter den motorisierten Fahrern im allgemeinen eine ehrliche Kameradschaft und Hilfsbereitschaft findet. Nicht einmal so sehr aus der Überlegung: ich will helfen, wie mir auch geholfen wird, sondern aus menschlichem Solidaritätsgefühl und auch gesundem Berufsethos helfen sie sich gegenseitig, wo gar keine Rechtspflicht besteht<sup>16</sup>. Ähnlich wird jeder Verkehrsteilnehmer zuweilen in die Gelegenheit versetzt, einen anderen durch ein freundliches Aufmerksammachen vor einem Schaden zu bewahren. Kein Gesetz, aber das Gewissen hält ihn dazu an. Man soll niemand seine Hilfe aufdrängen und muß ihm normalerweise die Annahme überlassen. Es gibt Fälle, in denen der Hilfwillige in Konflikt gerät, wenn er erkennt, daß seine Hilfe notwendig ist, der andere sie aber ablehnt. So ergeht es zuweilen dem Arzt, dem Erzieher, dem Priester- und auch manchem wohlmeinenden Ratgeber im Verkehr. Auch dann muß die Persönlichkeit des anderen respektiert werden.

Neben diesen erfreulichen Erfahrungen auf der Straße gibt es aber auch die rücksichtslosen Fahrer, die sich in keine Weise um die anderen kümmern und dadurch eine allgemeine Gefahr darstellen. Die üble Erscheinung der „Fahrerflucht“ wird mit Recht allgemein als unmoralisch verurteilt. Wenn sie auch strafrechtlich verfolgt wird, so muß man feststellen, daß das Gesetz hier mit der Gewissensforderung übereinstimmt. Fahrerflucht ist die moderne Erscheinungsform der egoistischen Rücksichtslosigkeit, die der Herr im Evangelium brandmarkt: „er sah ihn und ging vorüber.“ (Lk 10, 32 ff.)

Da der beste Schutz gegen Unfälle stets das Verantwortungsbewußtsein der Menschen ist, so wird auch hier sichtbar, wie notwendig die Erziehung zur Gewissenhaftigkeit ist. Sie ist nicht nur ein Erfordernis der Selbstdisziplin, sondern geht die Öffentlichkeit an. In dieser Hinsicht geschieht heute schon manches, z. B. in den Schulen und durch Verkehrsunterricht, den die Verkehrspolizei in Wort und Schrift erteilt, u. a. auch besonders an „Verkehrssünder“. Wie sehr sich die verantwortlichen Behörden darum bemühen, zeigen die vielen Konferenzen, in denen mit Menschen verschiedenster Berufe die Fragen überlegt werden und auch die öftere Veranstaltung von Verkehrs-Erziehungswochen. Aber eine Belehrung und Erziehung, die nur das spezielle Ziel eines richtigen Verhaltens im Verkehr im Auge hätte, würde nicht genügen. Die Sorge muß vielmehr dahin gehen, die (jungen) Menschen zu einer grundsätzlich gewissenhaften Haltung zu erziehen. Wo diese ist, wird sie sich auch auf den Verkehr auswirken.

<sup>16</sup> Hierzu gehören auch die Bemühungen der Verkehrswacht und die freiwillige Straßenhilfe des ADAC!

## Die Kontroverse über den Kirchenbegriff

### II.

Semmelroth geht in seinem Buch<sup>1</sup> zunächst von den verbreitetsten Irrtümern in der Anschauung der Kirche aus, um dann auf dieser Basis den Aufriß der katholischen Kirchenlehre zu erheben. Als ersten Irrtum nennt er die naturalistische Deutung, die die Kirche im soziologischen Sinne „von unten her“ als religiösen Verein oder als Gemeinschaft der Gläubigen im Sinne des Kongregationalismus versteht, also jene Deutung der Kirche, die für viele protestantische Freikirchen typisch ist. Als weiteren Irrtum in der Anschauung der Kirche führt Semmelroth die einseitig-mystizistische Deutung an, die er dort gegeben sieht, wo man der Auseinandersetzung mit dem Allzumenschlichen in der Kirche durch den Rückzug auf eine rein unsichtbare, innere Gemeinschaft der Gnade zu entfliehen sucht, eine Deutung der Kirche, die vielen Sekten, in letzter Konsequenz etwa den Quäkern, eigen ist. Beide Deutungen werden aber dem Wesen der Kirche als „Mysterium“ nicht gerecht, denn „Mysterium“ ist nach Semmelroth „etwas sehr Greifbares, Menschliches, Irdisches, das Gefäß für ein Ungreifbares, Jenseitiges, Göttliches ist“. In scharfem Gegensatz zu dem calvinistischen Lehrsatz *Finitum non est capax infiniti* hat Semmelroth damit bereits das Grundmotiv seiner Anschauung von der Kirche als göttliches Heilsmysterium in der Gestalt sichtbarer Wirklichkeit anklingen lassen. Diesen Charakter der Kirche beschreibt Semmelroth nun in der Folge mit dem klassischen Bild des *Corpus Christi mysticum* und sagt gleich zu Anfang, daß dieser Leibbegriff sowohl die hintergründige, jenseitige Geistseele der Kirche bezeichnet, als auch ihre ungeminderte, in der Erfahrung zugängliche Sichtbarkeit betont. Gegenüber allen spiritualistischen Neigungen, die die Kirche nur als unsichtbare Größe anzuerkennen, sei die letztere Aussage immer wieder zu betonen. „Stets hat sich die Kirche gewehrt, wenn menschliche Schläue das eigentliche Wesen der Kirche in einen unsichtbaren und deshalb unverbindlichen und weniger unbequemen Bereich verweisen wollte.“ Es ist ja in der Tat klar, daß mit der Verleiblichung der Kirche Gott selbst dem Menschen in einer viel konkreteren Weise auf den Leib rückt als bei der Annahme der rein geistigen Begegnung mit einem fernen und nur jenseitigen Gott. Die Bezeichnung „Leib Christi“ sagt für katholisches Denken daher auch viel mehr aus als eine nur einmalige — juristisch zu verstehende Gründungsaktion. Sie bezeichnet vielmehr jene geheimnisvolle, über das empirische Leben des Gottessohnes hinausgehende mystische Präsenz Christi, die in der Gestalthaftigkeit ontischer Realität in der Kirche ihre Verleiblichung erfährt. Nun muß hier freilich sorgsam darauf geachtet werden, daß der Unterschied zwischen Christus als dem ewigen, himmlischen LOGOS, und seiner mystischen Seinsweise in einer leibhaft-irdischen Kirche nicht verwischt wird. Es muß daher

<sup>1</sup> Semmelroth Otto: Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953.

des näheren beschrieben werden, wie diese Seinsweise Christi in der Kirche zu denken und vorzustellen ist. Um hier die nötige Abgrenzung vorzunehmen, weist Semmelroth darauf hin, daß es der alten Christenheit stets bewußt geblieben sei, daß die Kirche zwar nicht in direkter hypostatischer Vereinigung mit Christus als dem ewigen, himmlischen LOGOS steht, daß sie wohl aber eine Art Ausweitung der mit dem himmlischen LOGOS hypostatisch verbundenen heiligen Menschheit Christi als dem vollkommensten Gefäß göttlicher Gnade ist. Erfährt aber die heilige Menschheit Christi — wie gesagt als sichtbares Gefäß göttlicher Gnade — in der Kirche ihre „Fortsetzung“ oder „Ausweitung“, so kann und darf der Vorgang (auch wenn uns diese Definitionsweise ungewohnt ist) hier wie dort sakramental gedeutet werden. So kommt Semmelroth zum Kernsatz seiner ganzen Kirchenlehre: „Die Kirche ist hienieden das Sakrament Jesu Christi, wie Christus in Seiner heiligen Menschheit das Sakrament Gottes ist.“

Semmelroth geht dabei von der Sakramentslehre des Tridentinums aus, nach der ein Sakrament „sichtbare Gestalt unsichtbarer Gnade ist“, die Gnade also nicht nur symbolisch bezeichnet (*signum significans*), sondern auch wirkmächtig enthält (*signum praebens*). Nun zeigt aber nach Semmelroth das ganze NT, daß Christi heilige Menschheit nicht nur sakramentale Epiphanie des Gottessohnes, sondern auch sichtbare Gestalt des unsichtbaren Gottes selbst ist, weil sich in ihr Gottes Gnade aufs vollkommenste verbleibt hat. Darum sollte man sich nach Semmelroth — gerade angesichts aller Entmythologierungsversuche am NT — nicht scheuen, Christus Sakrament zu nennen. Ist aber Christus dergestalt in Seiner heiligen Menschheit Gottes „Ursakrament“, so kann in einem sekundären Sinne diese Bezeichnung auch der Kirche als seinem mystischen Leibe zukommen. Denn auch die Kirche ist ja nach der Himmelfahrt Christi zum Gefäß göttlicher Gnade geworden, weil der Herr in mystischer Weise in ihr Wohnung nahm und sie als ihr Haupt durch den Heiligen Geist in alle Wahrheit einführt bis zum Ende der Zeiten.

Fragen wir nun, wie sich die einzelnen Sakramente zu der Kirche als Ursakrament verhalten, so erfahren wir, daß die Einzelsakramente als Ausformungen dieses Ursakramentes zu verstehen sind. Sie fangen den Menschen dadurch in das Heil ein, daß sie ihn mit dem Ursakrament Kirche in Kontakt bringen. So wie beim Greifen des Leibes die ganze Hand und zugleich die einzelnen Finger beteiligt sind, so erfaßt Christus in der Kirche durch die einzelnen Sakramente das Menschenleben in seinen natürlichen Lebensstufen von der Geburt bis zum Tode, was bekanntlich Goethe in „Dichtung und Wahrheit“ als einen besonderen Vorzug der katholischen Kirche herausgestellt hat.

In einem zweiten entfaltenden Teil legt Semmelroth die konkreten Auswirkungen des sakramentalen Verständnisses der Kirche dar. Er geht dabei von der Frage aus, worin nun bei der Kirche das äußere Zeichen besteht, das bekanntlich jedem Sakrament eignet. Er erinnert hier daran, daß die Scholastik in ihrer Sakramentslehre zu unterscheiden pflegt zwischen der *res*, der unsichtbaren, göttlichen Gnade, und dem *sacramentum*, dem äußeren, sichtbaren Zeichen. Sie beschränkt also den Begriff *sacramentum* geradezu auf das äußere Zeichen und legt damit darauf den größten Wert. Um so mehr



müssen wir nun auch bei der Kirche ein solches sichtbares, äußeres Zeichen als Instrument der unsichtbaren, göttlichen Gnade auffinden, wenn wir ihren sakramentalen Charakter wirklich beweisen wollen. Bevor wir aber dazu übergehen, wollen wir — Semmelroth folgend — die Frage aufnehmen, die innerhalb der Kontroverse immer wieder gestellt wird, und die ich darum mit Rücksicht auf das Gespräch zwischen den Konfessionen etwas ausführlicher erläutern will, als der Autor das an dieser Stelle in seinem Buch tut: Warum wird eigentlich katholischerseits ein solch gesteigerter Wert auf das äußere Sakramentszeichen als Mittel der Gnade gelegt? Hat nicht doch der Einwand sein Recht, daß es eigentlich Gottes unwürdig, zumindest Seinem Geistwesen nicht entsprechend ist, wenn Er in so grob sinnlicher Weise die tote Materie zum Werkzeug erwählt? So etwa wird immer wieder von protestantischer Seite gefragt. Nun kann die notwendige Funktion des sakramentalen Zeichens im Heilswerk Gottes freilich nur dann verstanden werden, wenn der fundamental-philosophische Unterbau der Theologie intakt ist, der uns die Annahme einer Synthese von Schöpfung und Erlösung lehrt. Das Schöpfungsbild der Bibel — übrigens neuerdings in auffälliger Übereinstimmung mit der Naturwissenschaft — sieht nicht den Menschen in totaler Einsamkeit, beziehungslos umgeben von einer „toten Materie“, sondern solidarisch hineingestellt in eine organisch-lebendige und geistdurchwirkte Natur. Erst durch den Adamsfall hat der Mensch diese seine Welt, d. h. die Welt, die ausdrücklich für ihn geschaffen wurde, in deren Lebensschichten er daher zutiefst verwurzelt ist, in den *status corruptionis* mit hineingerissen. Entsprechend ist nun auch das Erlösungsbild der Bibel nicht einseitig anthropozentrisch, sondern vielmehr betont kosmozentrisch. Das Ziel der göttlichen Heilsordnung ist Welterneuerung. Darum wird am Ende der Tage ein neuer Himmel und eine neue Erde uns umfassen. Darum werden einst auch die natürlichen Stoffe und Elemente der Erde — wie die Väter es ausdrückten — in die Erlösung „aufgenommen“ werden, entsprechend der Stelle in Römer 8, wo die Rede ist von dem sehnenenden Verlangen der seufzenden Kreatur nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Die so zur Erlösung bestimmten Elemente der Erde sollen um dieser ihrer Endbestimmung willen zugleich zu Instrumenten der Erlösung werden.

Was der alten Kirche durch Jahrhunderte ganz selbstverständlich war, ist freilich lange Zeit dem Protestantismus eben aus dem Mangel an fundamental-philosophischem Unterbau seines Systems kaum noch ins Blickfeld gerückt, so daß er dem Zerrbild einer Diastase von Schöpfung und Erlösung verhaftet blieb. Ist freilich Gottes Geisteswelt von einer angeblich toten und blinden Materie völlig geschieden zu denken, dann können allerdings die Elemente dieser Welt keinen göttlichen Lebensfunken enthalten, sondern sind nur unbrauchbare Schlacken. Dann würde freilich auch Gottes Handeln durch Sakramente die Benutzung mechanischer und lebloser Werkzeuge bedeuten. Denkt man aber hier im Sinne der Synthese, so ist der Gedanke einer totalen Trennung der geschaffenen Natur von Gottes Geisteswelt und Geistesmacht nicht vollziehbar, und die Annahme einer göttlichen Indienstellung natürlicher Kräfte und Elemente erscheint dann nur gewissermaßen als Fortführung der Schöpfung.

Diese Aussage kann man weiter mit folgenden Feststellung und Überlegungen unterbauen: Von naturwissenschaftlicher Erkenntnis her betrachtet, ist das Element im Kern niemals tot, sondern Träger innerer, bewegter Kräfte. Dies beweisen die Ergebnisse der Atomspaltung ebenso gut, wie die Entdeckung von Formtrieb und Gestaltungstrieb in den Zellen. Der Physiker Hans-Christian Oersted in Kopenhagen hat schon Anfang des neunzehnten Jahrhunderts ausgesprochen, daß auch die organische Natur als Offenbarung einer ihr eingeschaffenen, unendlich lebendigen Vernunft gewertet werden müsse, und daß die moderne Physik daher gut daran tue, die Welt aus Kraft und Stoff zugleich als Ausdruck „von Geist und Tat“ zu verstehen. — Nach theologischem Verständnis der Kirche sind dem entsprechend die Elemente und Zeichen Träger eines ihnen eingeschaffenen inneren Sinnes, einer wenigstens geistigen Gerichtetheit, die als sogenanntes *Intelligibile in sensibili* (als geistig Vernehmbares im stofflich- Sichtbaren) vom Leiblichen auf das Geistige weist. Und eben um deswillen werden die Elemente der Erde auf der „Erlösungsstufe“ zu Trägern und Vermittlern der übernatürlichen Gnade benutzt. So weist z. B. das Wasser schon im natürlichen Bereich, wo es noch reines, irdisches Element und noch nicht von Gott in besonderen Dienst genommen ist, aus der ihm eingeschaffenen Intentionalität heraus von der körperlichen Waschung auf die seelische Reinigung. Es wird darum schon vor Christus als religiöses Waschungssymbol von vielen heidnischen Kulturen benutzt, um dann auf der höheren Stufe des göttlichen Heilswerkes — in der Wasserweihe gereinigt und geheiligt — zum sakramentalen Zeichen der Taufe erhoben zu werden.

Nach dieser Untersuchung über die Bedeutung des äußeren Zeichens im Heilswerk kehren wir wieder zum Ursakrament Kirche zurück und fragen mit Semmelroth — den abgebrochenen Faden wieder aufnehmend: Welches ist nun bei der Kirche das äußere Zeichen, das schon in der natürlichen Ordnung die Bestimmung als *instrumentum gratiae* intentional andeutet? Das ist nach Semmelroth die menschliche Gesellschaft, die schöpfungsmäßig-intentional auf eine *societas perfecta* hin gerichtet ist, und darum auf der höheren Stufe der göttlichen Heilsordnung zum sakramentalen Gefäß der Gnade erhoben und so zum „Salz und Licht der Erde“ werden soll. Diese kurze und lapidare Konzeption Semmelroths bedarf wohl noch einer kurzen Erläuterung. Ich versuche sie hier im Sinne der Grundgedanken seines Buches zu geben. Daß das Menschengeschlecht auf eine *societas perfecta* hin tendiert, ist zunächst durch die *imago Dei* gegeben, findet aber seine Bestätigung in der Inkarnation, in der Christus Glied dieses Menschengeschlechtes wurde. Darin liegt wohl für Semmelroth die Bestimmung des Menschengeschlechtes zum Sakramentszeichen im Bereich der natürlichen Ordnung. Es dürfte dabei von Semmelroth als selbstverständlich vorausgesetzt sein, daß zum äußeren Sakramentszeichen auf der höheren Gnadenstufe nur die Glieder des Menschengeschlechtes gehören, die in Christi Leib und Blut hineingetauft sind und das sichtbare Zeichen der Kirche durch ihr Leben verwirklichen, d. h. selbst zum „Zeichen“ werden.

Mit Recht weist Semmelroth darauf hin, daß es nur bei dieser Auffassung der menschlichen Gesellschaft als äußeres Sakramentszeichen der Kirche über-

haupt möglich ist, im Raum der Kirche neben „göttliches Recht“ auch „menschliches Recht“ zu setzen und damit die Kirche im Raum dieser Welt und der in ihr fallenden Entscheidungen überhaupt wirkfähig zu machen. Denn aller Anspruch der Kirche, in den Grenzgebieten zum Staate hin — so etwa heute zur Frage des Eherechts und der Gleichberechtigung der Geschlechter, der kirchlichen Eheschließung und der christlichen Bekenntnisschule — sich verpflichtend äußern und womöglich die Gewissen binden zu dürfen, läßt sich nur von der Erkenntnis her begründen, daß ihr äußeres Sakramentszeichen eben die Gesellschaft ist, für deren Vervollkommen sie Verantwortung trägt. Wer in dieser Strukturierung der Kirche ein Mißverständnis sieht, muß konsequenterweise auf ihre Salz- und Leuchtkraft im irdischen Bereich verzichten und sie entweder in ein von der Welt abgeschlossenes Ghetto, oder aber nach der lutherischen Lehre „von den zwei Reichen“ in einen unsichtbaren Bezirk des Glaubens verweisen.

Um die Kirchenlehre Semmelroths zu erschöpfen, müssen wir unsere Überlegung aber noch einer tiefer greifenden Konkretion der bisher entwickelten Gedanken zuführen. Der sakramentale Charakter der Kirche als Gefäß der Gnadenfülle Christi besagt nämlich des näheren, daß sich in der Kirche das ganze Erlösungswerk Christi fortsetzt. Deshalb müssen nun auch die einzelnen Züge dieses Erlösungswerkes in der Kirche abgebildet und nachzuweisen sein. Um aber das sakramentale Abbild des Erlösungswerkes Christi in der Kirche recht zu zeichnen, erscheint es Semmelroth zunächst angebracht, sich das Erlösungswerk Christi selbst noch einmal vor Augen zu rücken. Hier warnt der Autor davor, die entscheidende Tatsache des Erlösungswerkes allein im Kreuzesopfer zu sehen und die Inkarnation darüber zurücktreten zu lassen. Semmelroth möchte das Erlösungswerk lieber in den zwei Punkten der Inkarnation und des Kreuzopfers kulminieren lassen und darum Christus lieber nicht als „Erlöser“, sondern als „Mittler“ bezeichnet wissen. Denn das Wort „Erlöser“ wird — wie er meint — meist ausschließlich in seinem Bezug zum Kreuzesopfer verstanden, während mit dem Wort „Mittler“ der Vorgang der Inkarnation zugleich mitgemeint ist. Zum Wesen des Mittlers gehört es, daß er zwischen zwei Partnern steht, die durch seine Vermittlung miteinander in Verbindung gebracht werden sollen. Von einem wird er eine Botschaft zum anderen mitbringen und vom anderen eine Gegengabe zum ersten zurücknehmen. Dementsprechend sieht nun Semmelroth das Mittlertum Christ in einer doppelphasigen Bewegung, die in der Inkarnation vom Vater zu den Menschen — und wiederum rücklaufend im Kreuzesopfer von den Menschen zum Vater sich vollzieht. So wie Christus in der Sendung den Vater den Menschen gegenüber vertritt, so vertritt Er im Opfer wiederum die Menschen gegenüber dem Vater und führt sie damit aus der Gottesferne wieder in die Gottesnähe. Denn das Opfer versöhnt Gott und macht den Weg zu Ihm wieder frei.

Aber nun kann dieses „stellvertretende“ Opfer Christi die eigene Opferentscheidung des Menschen nicht überflüssig machen, denn diese ist von der Würde und Freiheit des Menschen gefordert. Nach katholischer Auffassung würde die Frucht des Kreuzesopfers der Menschheit nicht zuteil werden können, wenn diese nicht in freier Entscheidung, die ihr keine *sola gratia*

abnehmen kann, das Bild des Opfers Christi im eigenen Herzen verwirklichte. Hier möchte ich darauf hinweisen, daß bei dieser Betrachtung ein wesentliches Anliegen des Protestantismus, wonach in der Konzeption der Kirche das Handeln des Menschen in freier, personaler Entscheidung sein Recht haben müsse, doch volle Beachtung findet. Freilich setzt das andererseits das entscheidende Aufgeben der sogenannten „forensischen Imputationslehre“ Luthers voraus. Diese Lehre besagt bekanntlich, daß die Gerechtigkeit Christi dem Sünder in einem Gerichtsakt angerechnet wird, ohne daß dieser selbst gerecht wird. Das aber schließt ein eigenständiges sittliches Tun des Menschen aus und macht aus der Erlösung eine mirakelhafte Demonstration Gottes, die niemals zum wirkmächtigen Motiv eigener Entscheidung werden kann.

Nach Semmelroth dagegen soll die Menschheit in freier Entscheidung ihr Jawort zu der von Gott beschlossenen Erlösung sprechen und damit an ihrer Verwirklichung teilnehmen. Wie Adam einst bei der großen Gehorsamsprobe im Paradies in seinem Versagen die Menschheit, die die Schrift immer in quasipersonaler Einheit sieht, repräsentiert und damit in das Unheil der Erbsünde reißt, so repräsentiert bei der großen Glaubensprobe am Vorabend der Erlösung Maria die Menschheit. Durch ihr aus Gnade gesprochene *Fiat mihi* und ihr in der Gnade fundiertes mitopferndes Stehen unter dem Kreuze, hat sie stellvertretend für die ganze Menschheit den Gehorsamsdienst der Menschen im Erlösungswerk geleistet. Der Autor drückt es etwa so aus: Durch den Mund Mariens spricht die Kirche als die Braut Christi in freier Entscheidung menschlich-personaler Würde ihr Jawort zum Opfer des Bräutigams und macht sich erst dadurch seiner Frucht teilhaftig.

Der übliche protestantische Einwand, daß damit die Allgenugsamkeit des Opfers Christi durch menschliche Mitwirkung angetastet wäre, resultiert aus dem Kurzschluß der unseligen reformatorischen *Sola*-Formel, die Gott und Mensch völlig auseinanderreißt und damit das Werk der Erlösung für uns zutiefst unfruchtbar macht. Der Einwand entfällt aber ohne weiteres, wenn man sich den Doppelcharakter des Opfers Christi vor Augen hält: Das Opfer Christi an sich, d. h. als reiner Ausfluß der Vorsehung und Liebe Gottes, braucht natürlich keine menschliche Bestätigung und Mitwirkung. Aber in seinem Bezug auf die Menschheit, d. h. eben als Erlösungsopfer, kann es nur wirksam werden, wenn der nach dem Ebenbild Gottes geschaffene und damit zur Freiheit berufene Mensch es für seinen Teil „ratifiziert“, wenn er aus freien Stücken im Glauben und Empfangen das nachvollzieht, was die Gottesmutter unter dem Kreuz als Typus und Vorbild der Kirche getan hat.

Dieses wesentliche Strukturbild des Erlösungswerkes Christi muß nun nach Semmelroth in der Kirche wiederzufinden sein, wenn sie den Anspruch erheben will, sakramentales Abbild des Mittlertums Christi zu sein. (Es versteht sich dabei von selbst, daß der Ausdruck „Bild“ hier nicht im Sinne symbolhafter Bezeichnung, sondern substantieller Wirklichkeitsfülle gefaßt sein will.) Das kirchliche Abbild des Erlösungswerkes Christi stellt sich nach Semmelroth so dar, daß in der sichtbaren Kirche das Priestertum Christus vertritt und Seine Funktionen fortsetzt, während die Gemeinde als Nachbild Mariens die göttliche Gnade vom Priestertum empfängt und dann mit ihm opfernd zum Vater zurückgeht.



Hier haben wir wieder einen ganz entscheidenden Kulminationspunkt der Kontroverse erreicht, den ich darum durch einen näheren Hinweis herausheben möchte. Nach protestantischer Auffassung gehört alles in der sichtbaren Kirche — also auch das geistliche Amt — auf die menschliche Seite. Es leitet seinen Auftrag daher auch zumeist von der Gemeinde, also „von unter her“, ab. Zwar kennen die einschlägigen Artikel der lutherischen Symbolschriften durchaus noch die Leitung der Kirche „von oben her“ als geistliches Amt *de jure divino*. Aber diese Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften führen heute fast nur noch ein museales Dasein und haben den Neubau der Kirchenverfassungen in der Gegenwart jedenfalls nicht mehr bestimmt. Legt man unserer Untersuchung die Kirchenverfassungen zugrunde, so stößt man auf die beachtliche Tatsache, daß es trotz der vielen Bischöfe im evangelischen Raum heute nur eine einzige protestantische Landeskirche gibt, die verfassungsmäßig ein bischöfliches Amt kennt, das ist die Landeskirche von Kurhessen-Waldeck. Die anderen Bischöfe — auch die der genuinen lutherischen Kirchen — sind lediglich Titularbischöfe und üben keine kirchenregimentliche Funktion im dogmatischen Verständnis der katholischen Kirche aus. Bei der Auffassung des Hirtenamtes als Darstellung und Vertretung Christi sieht man eben — wie Semmelroth richtig erkennt — auf evangelischer Seite das demokratische Interesse gefährdet, das fast allen Kirchenverfassungen der Gegenwart in betonter Weise zugrunde liegt. Selbst wo man bereit ist, Autorität in der Kirche gelten zu lassen, möchte man sie doch vom Volke her begründet und in der Ausdehnung ihrer Gewalt begrenzt sehen. Die katholische Kirche aber weiß dem gegenüber um ihr eigenständiges Wesen, das sie nicht von irgendwelchen zeitbedingten und wechselnden Ideologien abgeleitet hat. Wenn sie daran festhält, daß das mit göttlicher Autorität ausgestattete Priestertum der zu leitenden Gemeinde in polarer Struktur gegenübersteht, so führt sie zu dieser Haltung nicht das Schielen nach politischen Vorbildern, sondern lediglich die dogmatische Erkenntnis, daß in der sichtbaren Polarität von Amt und Gemeinde das Erlösungswerk Christi seinen wirklichkeitsmäßigen, sakramentalen Ausdruck findet. Nach Semmelroth hat Christus nämlich eine Polarität, die schon im natürlichen Bereich des Lebens als soziologische Gegebenheit vorhanden ist, zum sakramentalen Bildzeichen erhoben, die Polarität von Autorität und Gesellschaft. Da das sichtbare Sakramentszeichen der Kirche, wie wir oben gehört haben, die menschliche Gesellschaft ist, muß das Prinzip der Autorität, das dieser Gesellschaft eigen ist, folgerichtig auch für die Kirche gelten. Das bedeutet des näheren nach katholischer Auffassung, daß Christus bei der Himmelfahrt zwar zum Vater aufgefahren ist und Seine empirische Gestalt uns entrückt hat. Um aber Sein begonnenes Mittleramt in der Geschichte wirkungsmächtig weiterführen zu können, hat Er Seine Autorität auf Erden ausgegliedert und das geweihte Priestertum als sakramentale Repräsentation Seines Mittlerums eingesetzt. In Kraft der heiligen Weihe und ihres Charismas stellen die Priester Christi Person dar und spenden Seine Gnadengaben aus, so daß die Gläubigen an ihre Vermittlung gebunden sind. Diese Bindung der Gläubigen an das Priestertum ergibt sich wiederum aus der oben gegebenen Wissensdefinition, wonach das Sakrament die Gnade, die es bezeichnet, auch wirksam enthält. Darum muß folgerichtig auch das Priestertum, das Christus in sakramentaler Weise repräsentiert, zum Träger und notwendigen Vermittler



Seiner Gnade erhoben worden sein. Der protestantische Einwand, daß das paulinische „in Christus sein“ eine solche Vermittlung ausschließe, übersieht offensichtlich den organischen Charakter des christlichen Erlösungsgeschehens. Schon das Bild vom Leib, von dem Semmelroth ausging, schließt eine rein individualistisch-personalistische, direkte Verschmelzung mit Christus zugunsten einer organischen Verbindung des Hauptes mit den Gliedern und einer damit gegebenen abgestuften Gliedschaft im Erlösungsprozeß aus. Das Haupt verschmilzt ja nicht direkt mit den Gliedern, sondern teilt sein Leben durch die vermittelnden Funktionen des Leibgefüges den einzelnen Gliedern mit. So bedarf auch die Gemeinde der vermittelnden Funktion des Priestertums, um Kontakt mit den göttlichen Lebenskräften zu gewinnen.

Entsprechend der doppelphasigen Funktion des Mittlertums Christi vollendet sich aber das Priestertum nicht allein darin, Christus der Gemeinde gegenüber darzustellen. Es vertritt andererseits wiederum des Volkes Stelle. In dessen Namen es das heilige Opfer feiert, und nimmt es so zugleich opfernd in die Bewegung hinein, die aus der Welt zum Vater zurückführt.

Lebt aber so im geweihten Amt Christi Person und Werk weiter, so läßt wiederum die Gemeinde das weiterleben, was Maria tat. So ist die Aussage zu verstehen, Maria sei das Urbild der Kirche. „Urbild“ heißt hier zunächst soviel wie Typus. Maria ist das Urbild als Repräsentantin der Gemeinde, die in ihr in quasipersonaler Einheit vor Gott steht. „Urbild“ heißt aber auch soviel wie Vorbild, nach dem wir unseren Glauben ausrichten sollen, und das uns Hilfe und Trost schenkt. So bekommt von der sakramental-bildlichen Sicht der Kirche her auch die Stellung Mariens im Heilswerk als Urbild der Gemeinde ihr rechtes Licht.

Im letzten Abschnitt seines Buches spricht Semmelroth von der Kirche als dem sakramentalen Abbild des dreifaltigen Gottes. Das höchste Ziel der Erlösung ist ja unser Teilhaben am innergöttlichen Leben der Dreifaltigkeit. Darum weist das Erlösungswerk Christi schließlich über sich selbst hinaus auf die in Gott lebende dreifaltige Gnade. Oder — um noch einmal mit den oben gebrauchten scholastischen Termini zu reden: Das Erlösungswerk Christi als die *res des sacramentum* „Kirche“ ist im letzten Sinne wiederum *sacramentum* der höchsten *res*, nämlich des innergöttlichen Lebens der Dreifaltigkeit. Auf die bisherige Konzeption Semmelroths angewandt, heißt das, daß letztlich in der Kirche auch die Wesenszüge des dreifaltigen Gottes enthalten sein müssen, so daß man durch das Leben in der Kirche die Gewißheit gewinnt, auch am Leben der Dreifaltigkeit teilzuhaben. Der zur Verfügung stehende Raum verbietet mir, auf die hier recht schwierigen Ausführungen Semmelroths näher einzugehen, die überdies in der etwas gewaltsamen Zuordnung der göttlichen Personen zu ihren irdischen Repräsentanten nicht unbedenklich erscheinen. Doch sei immerhin kurz angedeutet, wie Semmelroth sich die Hineinnahme des Christen in das innergöttliche Leben der Dreifaltigkeit denkt. Wie wir oben sahen, ist die Gemeinde — dem Vorbild der Gottesmutter folgend — mitopfernd mit Christus in das Leben des ewigen LOGOS vor dem Vater hineingenommen worden, denn das Opfer Christi auf Erden ist ja nur die Vergeschichtlichung dessen, was die zweite Person der Gottheit in der Liebeshingabe gegenüber Gottvater von Ewigkeit her tut. Unser Teilhaben am Opfer Christi läßt uns also zugleich auch teilnehmen am innergöttlichen Leben des

Vaters und des Sohnes. Damit ist aber weiter gegeben, daß der Christ mitbetroffen wird, wenn Vater und Sohn sich den Heiligen Geist als Ausdruck ihrer Liebe gegenseitig zuhauchen. Denn wenn die gemeinsame Liebe von Vater und Sohn im Heiligen Geist ihren Ausdruck und ihre Frucht findet, dann stehen wir als „Christusförmige“ auch im Wirkungsbereich dieses Geistes und nehmen an seiner Fruchtbarkeit teil. — So vollendet sich in diesem in den letzten Bereich der Gnade überhöhten Bild nicht nur unsere Sehnsucht nach der Einheit der Kirche auf Erden, sondern auch unser Verlangen nach der Heimkehr in die erlösende Herrlichkeit des dreifaltigen Gottes.

Dem Buche Semmelroths wird das Zeugnis nicht vorenthalten werden dürfen, daß es einen theologisch vorbildlichen Beitrag zu dem hilfreichen Dienst geleistet hat, den katholisches Kirchenbewußtsein im Raum oekumenischen Gesprächs den getrennten Brüdern schuldig ist.

Pfarrer a. D. Gottfried Hoffmann, Köln

## Korrekturen im neuen Katechismus

Noch während des Druckes der Diözesanausgaben des neuen „Katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschlands“ sind gewisse Korrekturen im Text notwendig geworden, die den Wert des Buches zwar nur heben können, die aber vielleicht doch von all denen mit einer gewissen Enttäuschung zur Kenntnis genommen werden, die gemeint haben, nun endlich einen für eine lange Zukunft festen, unabänderlichen Einheitstext zu besitzen. Die so rasch zutage getretene Verbesserungsbedürftigkeit der 1. Auflage ist geeignet, alle übereilten und übertriebenen Vorstellungen von Einheit und Unveränderlichkeit eines modernen Lehrstückkatechismus, der mehr sein will als eine bloße Sammlung starrer Formeln, von vornherein auf das rechte Maß zurückzuschrauben.

Es wäre lächerlich gewesen, hätte man um der Einheitlichkeit willen Druck- und Satzfehler der Matern, die der Verlag Herder den Lizenzverlagen lieferte, in die Diözesanausgaben mitübernehmen wollen. Im übrigen handelte es sich zunächst nur um geringfügige orthographische Korrekturen<sup>1</sup>, um grammatische Änderungen<sup>2</sup> und um gelegentliche satztechnische Verbesserungen<sup>3</sup>, wodurch die Einheit in keiner Weise beeinträchtigt wurde.

Stärker ins Gewicht fallen schon andere, sachliche Änderungen, die im Zuge der liturgischen Neuregelungen notwendig geworden sind. So mußten die Hinweise auf die inzwischen abgeschafften Oktaven getilgt<sup>4</sup> und neue Feiertagsbezeichnungen eingeführt werden<sup>5</sup>. Hier kamen die von Herder nachgelieferten verbesserten Druckmatern vielfach nicht mehr rechtzeitig zu den ersten Diözesanausgaben an. Es dürften schwerlich die letzten Abänderungen sein,

<sup>1</sup> So auf S. 51 und 197 (je 2. Zeile) und im Merksatz 226.

<sup>2</sup> Beispiel S. 142: „Der Chrisam...“ statt: „es“.

<sup>3</sup> Im Gebet „Seele Christi“ S. 279 sind einige Zeilen, im 3. Abschnitt des Lehrtextes S. 184 ist eine Sperrung versehentlich ausgefallen.

<sup>4</sup> S. 46 und 215.

<sup>5</sup> S. 52 und 111.

die der neue Katechismus erfahren hat<sup>6</sup>. Vor allem wird die Notwendigkeit empfunden, jetzt nach der jüngsten liturgischen Neuordnung der Heiligen Woche das ohnehin nicht ganz befriedigende Lehrstück „Heilige Tage und Zeiten“ in den Ausführungen über Palmsonntag, Gründonnerstag und Karfreitag zu überarbeiten, wie dies in der Diözesanausgabe von Trier bereits geschehen ist<sup>7</sup>.

Man sollte diese ersten scheinbaren „Pannen“ in keiner Weise dramatisieren. Vielleicht sind sie sogar notwendig gewesen, um gegen einen allzu starren Einheitsfanatismus, wie er gelegentlich in Katechetenkreisen anzutreffen ist, das Bewußtsein wachzuhalten, daß auch das vorerst beste katechetische Lehrbuch von Anfang an verbesserungsfähig ist und über kurz oder lang verbesserungsbedürftig wird. Gerade für den weiteren Weg des neuen deutschen Katechismus wird diese Erkenntnis unentbehrlich bleiben. Sicherlich hat es seinerzeit der Rezeption des von Th. Mönnichs bearbeiteten Einheitskatechismus (EK) nicht genutzt, daß man für die ersten Jahre nicht nur keine Änderungen, sondern überhaupt keine noch so verantwortliche öffentliche Diskussion aufkommen lassen wollte, bis dann schließlich jede Kritik resigniert verstummt war<sup>8</sup>. Beim neuen deutschen Katechismus sollte man den umgekehrten Weg einschlagen.

Wenn schon 1928 — drei Jahre nach dem Erscheinen des EK — J. Göttler das Wort vom „immerwährenden Katechismusproblem“ prägte<sup>9</sup> und zugleich sich eindeutig gegen die Ächtung der Kritiker des EK aussprach (damals im Ausblick auf den von W. Pichler eben veröffentlichten Entwurf eines Lehrstückkatechismus), so gilt dieses Wort heute und künftighin um so mehr. Denn gerade die inzwischen verwirklichte neue Form des Lehrstückkatechismus mit ihrem biblisch-kerygmatisch entfalteten Lehrtext und den vielfältigen didaktischen Zusatztexten ist im Unterschied zu einem starren Formelkatechismus, der lediglich auf festgeprägten Merksätzen besteht, viel näher zur lebendigen und beweglichen Verkündigungssprache und zum Leben selbst hin „geöffnet“ und bleibt daher für eine gewisse *variatio sermonis* in der Darstellung und besonders in den „Fülltexten“ viel mehr zugänglich, ohne daß deswegen eine wesentliche Störung der substantiellen Katechismuseinheit eintreten braucht.

Wegen dieser für den neuen Typ des katechetischen Lese- und Arbeitsbuches nur erwünschten Veränderlichkeit hat man gelegentlich die offizielle kirchliche Autorisation auf die bloßen Merksätze eingeschränkt wissen wollen. So hat z. B. F. H. Drinkwater, der unermüdliche Vorkämpfer der katechetischen Erneuerung in England, gelegentlich einer im übrigen begeistert zustimmenden Besprechung des neuen deutschen Katechismus den Vorschlag gemacht, die Merksätze als einheitlichen Stammkatechismus, der für alle Lehrzwecke dienen solle, zu erklären („the absolute basic catechisme for all purposes“) und sie je

<sup>6</sup> So ist z. B. Seite 71, 1. Zeile des Lehrtextes, „erleuchtet“ statt „gestärkt“ einzusetzen.

<sup>7</sup> S. 214.

<sup>8</sup> Vgl. K. Raab, Das Katechismusproblem in der katholischen Kirche, Freiburg 1934, S. 66.

<sup>9</sup> Kat. Blätter (1928) S. 527.

nach ihrer verschiedenen Verwendung verschieden bearbeitet und kommentiert zu edieren<sup>10</sup>.

Man sollte jedoch nicht so ängstlich sein und bei voller Approbation des gesamten Katechismustextes in allen seinen Teilen sich die Freiheit vorbehalten, dort, wo es nottut, — unter selbstverständlicher Wahrung der wesentlichen Einheit nach Inhalt und Form — den Wortlaut des Textes zu verbessern, auch wenn der Tag X einer neuen (auf diese Weise vielleicht überhaupt vermeidbaren) totalen Neubearbeitung des Katechismus noch in weiter Ferne wäre. Selbst die Merksätze (und gerade sie, da sie didaktisch von entscheidender Bedeutung sind) dürften davon nicht ausgenommen sein. Bei den Merksätzen des neuen deutschen Katechismus wäre in erster Linie der als Arbeitsprinzip im allgemeinen gültige Grundsatz, die Merktex te möglichst an die „katechetische Tradition“ (gemeint ist der bisherige Memorierbrauch) anzulehnen, im einzelnen zu überprüfen.

Zwei Beispiele, die zeigen können, wie die Tradition gründlicher und umfassender hätte aufgegriffen und ausgewertet werden können, seien hier angeführt.

#### I. Zu Merksatz 162

Im Katechismus J. Lindens, der letzten Überarbeitung des Deharbeschen Katechismus vor dem EK, hieß es an dieser Stelle (Fr. 354):<sup>11</sup>

„Was müssen wir tun, um das Bußsakrament würdig zu empfangen? — Um das Bußsakrament würdig zu empfangen, müssen wir 1. unser Gewissen erforschen, 2. Reue erwecken, 3. einen guten Vorsatz machen, 4. die Sünden beichten, 5. die auferlegte Buße verrichten. — Damit wir imstande seien, alles dieses gut und richtig zu tun, sollen wir zuerst andächtig den Heiligen Geist anrufen.“

Das war eine nicht nur schlicht kindertümliche, sondern auch vor allem didaktisch richtige und pädagogisch gute Formulierung, die von vielen späteren Katechismusvorschlägen wieder aufgegriffen worden ist<sup>12</sup>. Geht es doch in dieser Frage um die Akte des Pönitenten; sie werden in Form einer gebets-erzieherischen Anweisung zusammengestellt, und zwar ausführlicher und entfalteter, als dies in der bekannten Aufzählung des Tridentinums<sup>13</sup> und nach ihm in manchen außerdeutschen Katechismen, z. B. dem französischen und dem *Katechismus Catholicus* von P. Gasparri) geschieht.

Th. Mönnichs hat daraus die Frage gemacht (EK Fr. 234):

„Welche fünf Stücke gehören zum Empfang des Bußsakramentes? — Zum Empfang des Bußsakramentes gehören diese fünf Stücke: 1. die Gewissenserforschung, 2. die Reue, 3. der gute Vorsatz, 4. das Sündenbekenntnis, 5. die Genugtuung. — Damit wir imstande sind, alles dies gut und richtig auszuführen, sollen wir zuerst andächtig den Heiligen Geist anrufen.“

Wenn man die Wendung „fünf Stücke“, die im damaligen katechetischen Wortgebrauch noch einen ganz bestimmten Sinn besaß, richtig wägt und versteht, zumal im Zusammenhang mit dem nicht ohne besondere Absicht gesperrt

<sup>10</sup> In: *Catholic Herald* v. 11. 11. 1955.

<sup>11</sup> Der mittlere Deharbesche Katechismus, neu bearbeitet von Jakob Linden, *Katechetenaussgabe Regensburg* 1913, S. 225.

<sup>12</sup> So z. B. vom „Katechismus der Katholischen Religion für die Volksschulen“ (Ein Versuch zur Verbesserung des Deutschen Einheitskatechismus, Regensburg 1934) in Fr. 370. Ähnlich formulieren auch der Katechismus für das Bistum Basel (1937) in Fr. 266 und der Katechismus für das Bistum Chur (1953) in Fr. 375.

<sup>13</sup> Can. 4 de sacramento poenitentiae (D. 914): „... requiri tres actus in poenitente quasi materiam sacramenti poenitentiae, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem...“



gedruckten „zum Empfange“ und im Zusammenhang mit der unmittelbar angefügten (in der „Wir“-Form und verbal gefaßten) erzieherischen Anweisung, so ist immer noch klar herauszulesen: hier sind die Akte des Pönitenten gemeint, und nach nichts anderem ist gefragt.

Wahrscheinlich hat Mönnichs mit seiner Änderung die ältere Formulierung des Deharbe'schen Katechismus wiederherstellen wollen, in dem es hieß (Fr. 189): „Wie viele Stücke gehören zu einer guten Beicht?“ Das ist ihm aber nicht glücklich gelungen. Denn während bei Deharbe das Wort „Beicht“, zumal in der Zusammensetzung „gute Beicht“, noch ganz eindeutig gleichbedeutend mit „Anklage“ ist oder im weiteren Sinne das ganze Tun des Beichtenden umschreibt — ähnlich der intransitiven Infinitivform „beichten“ = „beichtengehen“ der heutigen Mundsprache<sup>14</sup> —, trägt die Abänderung von Mönnichs („zum Empfange des Bußsakramentes“) einen neuen Klang in die Frage hinein; sie umfaßt mehr als lediglich das Tun des Pönitenten, nämlich eben auch das, was er empfängt: die Lossprechung.

Schon in den letzten Ausgaben Deharbes war diese „Modernisierung“ des Ausdrucks versucht worden. Der Trierer Katechismus von 1894 schreibt (Fr. 554): „Wie viele Stücke gehören zum würdigen Empfange des Bußsakramentes?“ Aber man spürt gleich, wie das Adjektiv „würdig“ hier den Sinn des Ausdrucks entscheidend bestimmt und auf das Tun des Beichtenden festlegt; mit einigem guten Willen kann das immer noch richtig verstanden werden.

Völlig danebengegriffen hat aber dann die erste Ausgabe des Katechismus von J. Linden (1900), wo in Fr. 377 eine noch weitergehende Verkürzung des Ausdrucks erfolgte: „Wie viele Stücke gehören zum Sakrament der Buße?“ Die Antwort, die darauf gegeben wird, ist — zum mindesten für unser heutiges Sprachgefühl, das unter den „Stücken des Bußsakraments“ nicht mehr bloß die *actus poenitentis* im eingeschränkten Sinne, sondern die Wesensbestandteile des Sakramentes überhaupt versteht —, eine falsche Antwort; denn sie verschweigt das entscheidende sakramentale Element: die Lossprechung. Es war daher nicht nur eine begrüßenswerte sprachliche Verbesserung, sondern eine höchst dringliche sachliche Korrektur, wenn J. Linden in der bereits erwähnten Katechetenausgabe seines Katechismus zu einer Radikalkur schritt und die ganze Frage wiederum verbal formulierte: „Was müssen wir tun...?“

Leider ist nun der entsprechende Merksatz des neuen deutschen Katechismus in die alte Sünde zurückgefallen. Zu den Aquivokationen „Empfang“ und „gehören“ kommt noch eine neue Kurzformulierung („Was gehört...?“), und man kann, ohne Prophet zu sein, bald den Tag voraussagen, an dem die katechetische Mundfaulheit wieder bei der falschen Formel J. Lindens angekommen sein wird: „Was gehört zum Bußsakrament? Zähle die fünf Teile des Bußsakraments auf.“<sup>15</sup>

Hier hat jede Berufung auf Prägnanz und Schlagwortpsychologie das Recht mitzureden verscherzt. Im Zeitalter des Schulkampfes gegen die „Substantivitis“

<sup>14</sup> Deharbe Fr. 222—241.

<sup>15</sup> Vgl. Laudate, Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Meißen, Leipzig 1953, S. 565: Erwägung über die fünf Stücke des Bußsakramentes. „O Herr, ich weiß, daß fünf Stücke dieses heilige Sakrament ausmachen...“ (Sperrung von uns!).



sollte sie sich lieber nicht zu Wort melden. Im übrigen weiß die didaktische Psychologie heute besser als ehemals, daß füllige Merksätze, in denen — möglichst in der Tätigkeitsform — wirklich etwas ausgesagt wird, sich viel besser einprägen als eine tote Stichwortreihe. Schon J. Linden hat in der Vorrede seiner Katechetenausgabe darauf hingewiesen: „das Kind versteht und memoriert noch immer leichter einen etwas längeren, aber konkret gehaltenen Satz als einen kürzeren in abstrakter Form.“<sup>16</sup>

Für Merksatz 162 kommt mithin allein die verbale Formulierung in Frage; sie allein ist didaktisch richtig, formklar, einprägsam und erzieherisch suggestiv. Außerdem entspricht sie nur so aufs genaueste dem Parallelgedanken der vorangehenden Frage 161, wo nach dem Wirken Christi im Sakrament gefragt wird. Schließlich wird auf diese Weise auch die nächstfolgende Frage 163 („Was ist das Notwendigste...?“) von vornherein im richtigen Sinne verstanden, nämlich als „das Notwendigste, was wir zu tun haben“.

## II. Zu Merksatz 34.

Ein nicht minder lehrreiches Seitenbeispiel dazu bietet die Frage 34 („Wie erschuf Gott den Menschen?“), auf die der neue Katechismus mit dem Bibelzitat 1 Mos. 2, 7 antwortet. Die Entwicklung ihrer Vorläuferformen zeigt folgende Linie.

Deharbe (1847) Fr. 131:

„Wie erschuf Gott den ersten Menschen? — Er bildete einen Leib aus Erde und belebte ihn mit einer unsterblichen, nach seinem Ebenbild erschaffenen Seele.“

Linden (1900) Fr. 53:

„Auf welche Weise erschuf Gott den Adam? — Gott bildete einen Leib aus Erde und hauchte ihm eine unsterbliche Seele ein.“

Mönnichs (1925) Fr. 31:

„Woraus besteht der Mensch? — Der Mensch besteht aus Leib und Seele; „Gott bildete...“ (1 Mos. 2, 7).“

Solzbacher (1946)<sup>17</sup> Fr. 22:

„Woraus besteht der Mensch? — Der Mensch besteht aus einem sterblichen Leib und einer unsterblichen Seele.“

Obschon die von Mönnichs und Solzbacher gewählte Merksatzfassung am ehesten der Gedankenentwicklung des Lehrstücks 18 des neuen Katechismus entsprechen würde, ist die jetzt erfolgte Rückkehr zum Bibelwort in einer Hinsicht gewiß begrüßenswert. Dennoch erscheint nun die einführende Frageformel („Wie erschuf Gott...“) völlig fehl am Platze, da doch das Bibelwort 1 Mos. 2, 7 keineswegs die Art und Weise des Vorgangs der Erschaffung schildern, sondern das Wesen des Menschen als Geschöpf Gottes umschreiben will. Die Frage könnte demnach sinnvoll nur lauten: „Was sagt die Heilige Schrift über die Erschaffung des ersten Menschen?“

Mag sein, daß manch einer solch minutiöse Überlegungen für müßig und überflüssig findet. Wer sich aber einmal die millionenfache Auswirkung und Nachwirkung katechetischer Formulierungen im Glaubensbewußtsein junger wie alter Christen vergegenwärtigt, der kann nur dringend wünschen, daß derartige notwendige Korrekturen am neuen deutschen Katechismus möglichst im allerersten Stadium seiner nun, Gott sei Dank, glücklich eingeleiteten Rezeption bereinigt werden.

Prof. Dr. A. Knauber

<sup>16</sup> J. Linden a. a. O. S. 8.

<sup>17</sup> J. Solzbacher, *Der Weg zum Leben*, Köln 1946.

# B E S P R E C H U N G E N

## PATROLOGIE UND KIRCHENGESCHICHTE

Quasten, Johannes: *Initiation aux Pères de l'Eglise*. Traduction de l'anglais par J. Laporte. Tome I. Editions du Cerf: Paris 1955. XVIII-410 S. frs. 1700.

Der erste Band der großangelegten Patrologie J. Quastens, der in dieser Zeitschrift 61 (1952) 287 ausführlich gewürdigt wurde, liegt nun auch in französischer Übersetzung vor und gewinnt so weitere Wirkungsmöglichkeiten. Die Übersetzung, die J. Laporte verdankt wird, aber auch von Th. Camelot und C. Mondésert mitbetreut wurde, darf als Neuauflage der englischen Ausgabe von 1950 bezeichnet werden, da sie etwa 800 Zusätze vor allem in den Literaturangaben bringt und dadurch um rund 60 Seiten gegenüber dem englischen Original gewachsen ist; sie bietet also für den wissenschaftlich Arbeitenden den letzten Stand der Forschung. Begreiflich, daß bei der Fülle der Angaben manches Neue übersehen wurde oder sachlich Unrichtiges hier und da stehen blieb, darunter auch einige Fehler, auf die schon in unserer Besprechung 1952 hingewiesen wurde.

Baus

**Dionysius Areopagita:** Die Hierarchien der Engel und der Kirche. Einführung von Hugo Ball, Übersetzung, Einleitung und Kommentar von Walther Tritsch (Weisheitsbücher der Menschheit) München-Planegg: O.-W.-Bart-Verlag 1955. 279 S. Ln. 16.80 DM.

Für die von J. Gebser betreute Reihe „Weltschaltbücher der Menschheit“ des Barth-Verlages hat W. Tritsch die Übersetzung der Schriften des Dionysius Areopagita übernommen, über die er sich im vorliegenden Band S. 256 f. näher äußert. Er sieht es als seine Aufgabe an, durch seine Übertragung im modernen Leser denselben Eindruck zu erwecken, den der spätantike Leser bei der Lektüre des Originals empfing. Das bedingt nach ihm ein Sichlösen nicht nur von der Satz- und Denkkonstruktion der Vorlage, sondern auch eine vielfache Verwendung moderner Stilmittel wie häufigere Verbalformen an Stelle von Adjektiven usw. Tr. hat sich die Lösung dieser Aufgabe nicht leicht gemacht, und man wird sagen dürfen, daß seine Übersetzung einen Fortschritt über den letzten Versuch in deutscher Sprache durch J. Stiglmayr bedeutet. Zwar wird der Kenner des Griechischen bei Stiglmayr mehr vom Original durchschimmern sehen, aber mit Rücksicht auf den Leserkreis, an den sich die Reihe wendet, wird man die neue Übertragung bevorzugen. Aus dem gleichen Grund müßte aber wohl der Ausdruck „anagogisch“ S. 99 ff. durch ein deutsches Wort ersetzt oder wenigstens im Kommentar erläutert werden. Hier bleibt Tr. ohnehin Stiglmayr sehr weit verpflichtet. Das ist zu bedauern, da inzwischen eine umfangreiche Arbeit aus der Feder des jungen französischen Dionysiusforschers R. Roques erschienen ist, die gerade die beiden Schriften des vorliegenden Bandes in tiefdringender Analyse erhält (R. Roques, L'univers dionysien, Paris 1954, Verlag Aubier; hier auch S. 7/28 eine umfassende Bibliographie zu Ps-Dionys!). Es war gewiß kein Fehltriff, daß der Übersetzer dem Text die (gekürzte) Einführung Hugo Balls aus dessen „Byzantinischem Christentum“ beigegeben hätte, wenn man die Anmerkungen doch öfters, als es geschehen ist, auf die Grenzen der Ball'schen Wertung des Areopagitens hinweisen gewesen. Die eigene, im allgemeinen sachkundige Einleitung des Übersetzers hätte an Überzeugungskraft gewonnen, wenn sie weniger superlativisch wäre. An Sachlichem wäre einiges zu korrigieren: S. 7 heißt es, die areopagitischen Schriften wären nicht vor 482 geschrieben, S. 14 „ohne jeden Zweifel die areopagitischen Schriften“ wären nicht vor 482 geschrieben, S. 14 „ohne jeden Zweifel nach 485“. — Ebenfalls S. 14: Maximus Confessor ist nie Abt gewesen. — S. 26: eine Geschichte der heidnisch-christlichen Polemik liegt vor in dem Werk von P. de Labriolle, La réaction païenne, Paris 1934. — S. 255: man sollte nach den Arbeiten der beiden letzten Jahrzehnte auf dem Gebiet des Altchristlichen Latein Tertullian wirklich nicht mehr als „den Schöpfer der lateinischen Kirchensprache“ bezeichnen. Im Kommentar sind griechische Wörter bald in der Ursprache, bald transskribiert wieder gegeben; Einheitlichkeit wäre vorzuziehen, im ersten Fall sollte man etwas sorgfältiger auf die Akzente im Griechischen achten. Die buchtechnische Ausstattung ist betont vordem.

Baus

St. Maximus Confessor: The ascetic life. The four centuries on charity. Translated and annotated by Polycarp Sherwood, OSB. (Ancient Christian Writers No. 21.) Longmans, Green & Co.: London 1955. 284 S. Ln. 25/-net.

Der Patrologe an der Benediktinerhochschule San Anselmo war für eine Übersetzung und Kommentierung der asketischen Schriften des Maximus Confessor durch verschiedene frühere Arbeiten über diesen Autor bestens vorbereitet. Da bisher für das

englische Sprachgebiet noch keine Übersetzung der im Titel genannten Schriften des Maximus vorlag, wird dieser erstmalige Versuch besonders begrüßt werden. Aber auch im deutschen Sprachraum ist er willkommen, da die vier Centurien über die Liebe bis jetzt, soweit wir sehen, abgesehen vom Russischen, in keiner lebenden Sprache zugänglich waren. Den eigentlichen Wert des vorliegenden Bandes der *Ancient Christian Writers* hat man aber in Einleitung und Kommentar zu sehen. Die Einleitung gibt in völliger Beherrschung des Stoffes eine sachlich präzise und klare Darstellung von Leben und Lehre des Maximus, der Kommentar arbeitet vor allem heraus, was Eigengut in der asketischen Lehre des Maximus ist, nachdem die Forschung der letzten Jahre in erster Linie seine Abhängigkeit von Origenes und besonders von Evagrius Pontikos untersucht hat. Diese Vorzüge machen das Werk zu einem der wertvollsten der ganzen Reihe und schaffen auch die Voraussetzungen für die Lösung der so notwendigen Aufgabe, das Gedankengut des Maximus auch dem deutschen Leser in einer kommentierten Übertragung zugänglich zu machen. Baus

Dölger, Franz: *Der griechische Barlaam-Roman ein Werk des heiligen Johannes von Damaskos* (Studia patristica et byzantina 1) Buch-Kunstverlag: Ettal 1953. XII-104 S. kart. 10,- DM.

In diesem Heft der *Studia patristica et byzantina*, mit dem die byzantinischen Institute der Abteien Ettal und Scheyern eine neue wissenschaftliche Reihe verheißungsvoll eröffnen, hat der Byzantinist der Münchener Universität ein viel diskutiertes literarkritisches Problem einer Lösung zugeführt, die er in früheren Stellungnahmen stets bestritten hatte; auf Grund eingehender Prüfung der handschriftlichen Bezeugung und eines exakten und minutiösen Vergleichs des berühmten Barlaam-Romanes mit dem gesamten echten Werk des Johannes Damaskenos ist er zu dem im Buchtitel thesenartig ausgesprochenen Ergebnis gelangt, das nach dem Studium der vorliegenden Untersuchung unangreifbar scheint. Die Arbeit ist ein Musterbeispiel für eine literarkritische Untersuchung, die den immer schwierigen Versuch unternimmt, mit stilkritischen Methoden das Problem der Autorschaft eines umstrittenen Werkes zu lösen. Dölger beherrscht diese Methode wohl bis zu einer nicht mehr zu steigernden Meisterschaft. Für die Leser dieser Zeitschrift muß es genügen, den Gang der Untersuchung knapp zusammenzufassen: von zeitgenössischen oder wenig späteren Schreibern der Mehrzahl der erhaltenen Handschriften wird als Verfasser des Barlaam-Romanes ein Mönch mit Namen Johannes aus dem Sabaskloster bei Jerusalem bezeichnet. Die überdurchschnittliche Qualität der Darstellung und die vollendete Sicherheit in der Formulierung theologischer Probleme, wie sie das Werk kennzeichnen, war aber zwischen dem 8. und 11. Jahrhundert nur einem theologischen Schriftsteller Johannes aus dem Sabaskloster zu eigen, eben dem Damaskener. Die Wahrscheinlichkeit, die sich aus dieser Erkenntnis für seine Urhebererschaft ergibt, wird zur Sicherheit erhoben durch Ergebnisse, zu denen ein sorgfältiger Vergleich des Romans mit den sicher echten Schriften des Johannes führt: theologischer und polemischer Standpunkt und die Eigenart in Komposition und Stil stimmen auf beiden Seiten so schlagend und eindeutig überein, daß die vorliegende griechische Fassung des Romans aus der gleichen Feder stammen muß, die die Werke des Damaskeners geschrieben hat. Dieses Endergebnis bereichert nun aber auch unser Wissen um die Schriftstellerpersönlichkeit des Johannes von Damaskos um eine wichtige Erkenntnis, die Dölger selbst kaum andeutet; Johannes war nicht nur Polemiker und Dogmatiker, sondern auch sehr ansprechbar für einen so poetischen Stoff wie dem des Barlaam-Romanes, dem er eine so überragende Form zu geben wußte, daß das Werk zu den am meisten gelesenen des Mittelalters wurde. Der Arbeit an der kritischen Gesamtausgabe der Schriften des Damaskeners, der sich die beiden genannten Institute widmen, ist mit dieser Untersuchung ein unschätzbarer Dienst erwiesen worden. Baus

Conzelmus, Viktor: *Jakob III. von Eltz, Erzbischof von Trier 1567—1581. Ein Kurfürst im Zeitalter der Gegenreformation*. Veröffentlicht d. Inst. f. Europ. Gesch. Mainz, Bd. 12; Abt. f. Abendl. Relig.-Gesch. hrsg. von J. Lortz. — Wiesbaden: Franz-Steiner-Verlag 1956. XII-272 S. Gzln. 19,80 DM.

Die Durchführung der Trienter Reform im Erzbistum Trier ist das Werk des Erzbischofs Jakob III. v. Eltz und vor allem seines Nachfolgers Johann VII. von Schönberg (1581—1599). Wie schon der Untertitel andeutet und das Vorwort ausdrücklich betont, wird in der vorliegenden Arbeit diese Reformtätigkeit Jakobs III. „nur angedeutet; insofern findet sie Erwähnung, als sie für die Kenntnis der Person des Kurfürsten und für die politische Entwicklung des Kurstaates von Ertrag ist“ (VIII). Der Verf. meint, zur Darstellung der kirchenreformatorischen Tätigkeit des Erzbischofs seien nicht genügend Vorarbeiten vorhanden.

So sehr wir diese Einschränkung bedauern, haben wir doch allen Grund für die auf ausgedehnten Quellenstudien fußende Darstellung der landesherrlichen Tätigkeit des bedeutenden Kurfürsten dankbar zu sein. Bezeichnet Gegenreformation nach der Definition des Verf. „ein konkret-politisches Verhalten, das im allgemeinen positiven kath.

Reformgeist voraussetzt" (IX), dann ist es klar, daß sich die Scheidung zwischen den politisch-territorialen und den kirchlichen Bestrebungen nicht rein durchführen läßt, erst recht nicht bei einem geistlichen Fürsten. So bietet die Darstellung doch manchen Einblick in die innerkirchliche Reformtätigkeit und die ihr entgegenstehenden Schwierigkeiten.

Ihr Hauptthema ist aber, wie gesagt, die Territorialpolitik des Kurfürsten: „Die Überwindung der Ansprüche der Stadt Trier auf Reichsunmittelbarkeit“ — erst am Ende seiner Regierungszeit 1580 konnte Jakob III. feierlich in die Stadt einziehen —, „Die Auseinandersetzung mit der Ritterschaft“, „Die Abwehr des Protestantismus in den Grenzgebieten“, „Die Inkorporation der Abtei Prüm“, „Die Judenpolitik“ und „Der Widerstand des Kurfürsten gegen die Errichtung des Bistums Luxemburg“.

Der Verf., Priester des Bistums Luxemburg, meint zum letzten Problem: „Einer gewissen Berechtigung entbehrt die ablehnende Haltung des Erzbischofs nicht, insofern er aus der Schwächung des Kurstaates eine Rückwirkung auf das katholische Leben in Deutschland befürchtete“ (S. 154). Die Motive des luxemburger Provinzialrates, „der sich geräuschvoll als ‚defensor fidei‘ aufspielte, waren in Wirklichkeit politischer Natur“ (154). Die Kurie hatte keine Veranlassung die staatskirchlichen Bestrebungen Spaniens zu fördern. So schief das Bistumsprojekt allmählich ein (150).

Ausführlich geht der Verf. der Rolle Jakobs v. Eltz in der kath. Bündnispolitik und seinen Bemühungen um eine Vereinigung katholischer Fürsten am Niederrhein nach. Im V. Abschnitt der „Zusammenschau“ werden uns die Berater des Kurfürsten vorgestellt und „Das geistige Profil und das Werk“ gezeichnet. Auch ohne die Behandlung der kirchlichen Reformtätigkeit glaubt Conzemius sich zu dem Satz berechtigt: „Jakob v. Eltz stellt sich uns in erster Linie als Priester dar“ (196). Freilich ist seine Religiosität, wie seine Persönlichkeit überhaupt, wenig originell, „wesentlich doch nur Nacherleben“ (198). Zu bemerken sind dabei „die politische Ausrichtung des Religiösen“ und „die Gefährdung durch das Politische“ (199). Diese liegt nach d. Verf. vor bei der Inkorporation der Abtei Prüm und bei der Abwehr des luxemburgischen Bistumsplans, wo „einem Mangel an seelsorglicher Haltung“ auffällt (200). Schließlich ist dann Jakob III. doch der Kurfürst, der „landesherrlichem Absolutismus... die Wege bereitet“ hat (201). Eine gewisse Unsicherheit in der abschließenden Bewertung zeigt, daß eben Kurfürst und Bischof nicht zu trennen sind und man Jakob v. Eltz nur auf Grund der Darstellung beider Seiten werten kann. Um so mehr wünschen wir mit Joseph Lortz, dem Herausgeber der Reihe, in der die wertvolle Studie erscheint, daß der Verf. zu ihrer Ergänzung im Sinne einer theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Darstellung der Verhältnisse im Erzbistum Trier zur Zeit Jakobs III. die Zeit und Kraft aufbringt.

An kleineren Versehen seien angemerkt: Kaspar Olevian hat nicht „in den katholischen Kirchen der Stadt“ (11), sondern in der Burse und, als man ihm die verbot, in der Kirche des Jakobspitals gepredigt; die Stiftskirche St. Simeon war nicht „dicht an das Bollwerk der Porta nigra angebaut“ (27), sondern die Porta selbst war Kirche; Jakob v. Eltz wurde nicht am 19. III. 1569 (S. 135), sondern am 19. April zum Bischof konsekriert.

Iserloh

Bierbaum, Max: Nicht Lob, nicht Furcht. Das Leben des Kardinals v. Galen nach unveröff. Briefen u. Dokumenten. — Münster: Verlag Regensberg (o. J.) 221 S. Lwd. 9,80 DM.

Die 300 Briefe, die für dieses „Leben des Kardinals von Galen“ zum ersten Mal verwandt wurden, sind an seine Angehörigen, besonders an seine Mutter und an seinen Bruder Franz gerichtet und fast ausschließlich in der Zeit vor 1933 geschrieben. Entsprechend nimmt der entscheidende Zeitraum 1933–1946 in diesem Lebensbild nur 40 von 220 Seiten ein. Die Briefe werden in der Einleitung als „eine wesentliche Grundlage für eine erschöpfende Biographie“ hingestellt. Vielleicht zeigen sie aber gerade, daß eine solche Biographie gar nicht möglich bzw. für die geschichtliche Bedeutung des großen Bischofs unerheblich ist.

Diese liegt darin, daß er in einzigartiger Weise seine Stunde bestand, so zum Zeichen wurde und weit über sich hinauswuchs. Ein folgender Alltag hätte notwendig dahinter zurückbleiben und das Zeichen verdunkeln müssen. So war der Tod unmittelbar nach der triumphalen Heimkehr nicht tragisch, sondern ein Geschenk der Vorsehung an den Toten und an uns. Es soll damit nicht gesagt werden, daß der Bischof der großen Predigten nichts zu tun hat mit der Kindheit und dem Studium des jungen Grafen. Aber diese Welt in ihrer Lauterkeit, ihrer kernigen, unkomplizierten und von Grund auf religiös bestimmten Art ließe sich in wenigen Strichen zeichnen und dabei die starke Familien- und Traditionsgebundenheit dieses Edelmanns deutlich machen. Noch der Kuratus in Berlin konnte sich den Himmel am besten anschaulich machen „durch die Steigerung des Begriffes ‚Elternhaus‘“ (S. 117).

„Dieser Briefwechsel (sc. des Theologen mit seinem Bruder) ist“, so wird S. 49 gesagt, „von unschätzbarer Bedeutung für die Kenntnis und Darstellung seiner Lebensgeschichte.“



Das ist entweder zu hoch gegriffen, oder der Verfasser hat es nicht verstanden, uns die entscheidenden Stellen zu vermitteln. Clemens August gehört nicht zu denen, die sich in Briefen auszusprechen vermögen. Gelegentlich ironisiert er selbst seine Unbeholfenheit im Ausdruck.

Es drängt sich die Frage auf, welchen Platz der Verf. mit dem Buch ausfüllen möchte. Wissenschaftliche Absichten wird er kaum verfolgen. Er vermag aber auch nicht dem gebildeten Leser zu einer kritischen Würdigung des Kardinals und seiner Zeit zu verhelfen. Den Wunsch nach einer volkstümlichen Biographie erfüllt er ebenfalls nicht. Da stehen schon die z. T. nur lateinisch vermittelten Zitate aus Augustin, Boethius, Sallust und Cicero im Wege. Das Cicerozitat S. 155 vermögen auch die meisten sog. Gebildeten nicht zu bewältigen. Die Lesefrüchte aus Vergil, Dante, Haecker, Bernhart, Guardini, Spranger usw. sagen etwas über die Belesenheit des Autors aus, wenig aber über Clemens August, der der Mehrzahl dieser Schriftsteller ziemlich fernstand. Auch der Versuch, dem Berliner Kuratus v. Galen Gedankengänge und Probleme zuzuschreiben, wie sie Peter Wust in „Ungewißheit und Wagnis“ niedergelegt hat (S. 198), ist irreführend. Wust erzählte selbst, daß der Kardinal bei der Überreichung des Werkes gestanden habe, für ihn sei der kath. Glaube weder jemals Ungewißheit noch Wagnis gewesen. Damit wird Clemens August nicht kleiner, genau so wenig wie Peter Wust, der in seiner Erzählung die großartige, ihm selbst abgehende Sicherheit des Bischofs bewunderte.

In dem Hirtenwort vom 12. 5. 1940 (Kirchl. Amtsblatt 74 [1940] 66 f.), das er nicht anführt, hätte B. zuverlässigeres Material gehabt, um die Beziehungen zwischen dem Philosophen und dem Bischof von Münster aufzuweisen.

Wir brauchen: 1. ein volkstümliches Bild des heroischen Kämpfers, verbunden mit einem Abriss seines Lebens, 2. eine wissenschaftlich gültige Edition der Briefe, Predigten, Hirten schreiben und Dokumente und 3. eine kritische Darstellung vor dem Hintergrund der Zeit- und Kirchengeschichte. Das vorliegende Buch wird keiner dieser Forderungen gerecht. Iserloh

Neuss, Wilhelm: Die Kirche der Neuzeit. — Bonn: Buchgemeinde (1954). 584 S. (Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker. Bd. 3) Gzln. 19,80 DM.

Mit diesem Bd. ist das Kirchengeschichtswerk der Bonner Buchgemeinde abgeschlossen. Die moderne Geschichte stellt wegen ihrer Weiträumigkeit und der Vielschichtigkeit ihrer Probleme ungleich größere Anforderungen an die Gestaltungskraft des Geschichtsschreibers. Was die Auswahl des Stoffes und seine Einteilung angeht, werden immer Wünsche offen bleiben. Neuss geht z. B. im II. Teil (1648–1789) so vor, daß er erst „Die Päpste“ behandelt, dann die K.-G. der einzelnen Länder als „Kampf um die kirchliche Autorität“, „Die Weltmission“, „Das kirchliche Frömmigkeitsleben“, wieder nach Ländern unterteilt, mit dem Jansenismus und Quietismus als „Abirrungen“, danach „Die kirchliche Wissenschaft“ und schließlich „Die Kirche und die geistigen Bewegungen der Zeit“, d. h. vor allem die Aufklärung in England, Frankreich und Deutschland. Müßten dieses 6. Kapitel und die Behandlung der Aufklärung nicht dem 2. Kapitel, das sich mit der Auflösung des Jesuitenordens, dem Josefismus und dem Febronianismus befaßt, vorangehen? Notwendig treten so die geistesgeschichtlichen Gesichtspunkte zurück.

Neuss bietet ein Lesebuch, wie schon der großzügige Satzspiegel deutlich macht. Er sucht flüssig und ruhig, ohne besondere Akzente zu setzen, zu beschreiben, wie es gewesen ist. Dabei ist es erstaunlich, wieviel Stoff und wieviel Einzelheiten er einzuflchten vermag, ohne daß im allgemeinen die Lesbarkeit der Darstellung leidet. Da aber der Gebildete, für den das Werk gedacht ist, es höchstens einmal ganz liest, es jedoch immer wieder als Nachschlagewerk benutzen möchte, würde es sich empfehlen, durch Fettdruck, durch gesperrte Zeilen und durch Groß- und Kleindruck das Schriftbild zu differenzieren und so die Benutzung zu erleichtern. Zum mindesten müßte das Register besser durchgearbeitet sein. Klemens VIII. wird z. B. einmal unter C. und sonst unter K. aufgeführt. Für eine Neuauflage seien zu den schon in den „Stimmen der Zeit“ 157 (1955/56) 317 genannten noch folgende Versehen angemerkt:

Das Baccalaureat ist kein Bibelexamen (S. 23). In „Exsurge Domine“ werden nicht 51 sondern 41 Sätze Luthers verurteilt (S. 49). Hadrian VI. ist 1459 geboren (S. 60); er ist wohl einer der „edelsten“, aber nicht der „größten“ Persönlichkeiten unter den Päpsten (S. 61). Heinrich VIII. war seit 1509 verheiratet (S. 127). Die 2. Konzilsperiode wurde am 28. 4. 1552 suspendiert, nicht am 24. 4. (S. 169). Über der Konfessio von St. Peter ist kein „mächtiger Bronzetaubernakel“ von Bernini (S. 289), der dortige Baldachin ist unter Urban VIII. (1623) entstanden; gemeint ist vielleicht die „Cathedra Petri“ (1556) in der Apsis oder der Tabernakel in der Sakramentskapelle. S. 336: Urban VIII. statt VII.; S. 339: Nicola Cornet statt Corbet. Pascal war 1656 33, nicht 23 Jahre alt (S. 340). Die Heirat Napoleons war am 2. 4. 1810 (391). Karl Theodor v. Bayern kann man nicht „den letzten Herzog der alten Linie“ nennen, weil er der einzige Pfalz-Sulzbacher auf dem bayerischen Thron war (396). S. 406: La giovane Italia; S. 408: 1859 statt 1857. S. 412 wird



auf eine spätere Behandlung von Globerti und Rosmini verwiesen, die aber nicht erfolgt. Auf dem Vaticanum waren über 700 stimmberechtigte Teilnehmer (S. 412). 1903 hat Österreich nicht nur den „Versuch“ gemacht ins Konklave einzugreifen (416). Pius XI. gab seinen Segen zur Stadt hin schon am Tage seiner Wahl am 6. II. 1922 und wiederholte ihn am 12. II. (S. 422). S. 425: 1600. Wiederkehr des Konzils von Nicäa. Die Münchener Nuntiatur wurde 1920 nicht nach Berlin verlegt, sondern von Pacelli bis 1925 mit der in Berlin neuerrichteten in Personalunion wahrgenommen und dann neu besetzt. S. 431: 1808 statt 1908. „Der Katholik“ wurde 1821, nicht 1841 gegründet (S. 447). In Breslau handelt es sich um einen fürstbischöflichen, nicht erzbischöflichen Thron (S. 454). Der „Kanzel-paragraph“ wurde am 10. XII. 1871 erlassen (S. 459). Bischof Konrad Martin am 4. 8. 1874 und nicht im Mai verhaftet (S. 461). In der Enzyklika „Rerum ecclesiae“ (1916) ist von Ahnen- und Konfuziusverehrung nicht die Rede (S. 520). Magdeburg wurde nicht Sitz eines Weihbischofs, „damit ein Bischof in der Ostzone ist“ (S. 543). Iserlohn

Franz, Georg: Kulturkampf. Staat und katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluss des preußischen Kulturkampfes. München: G. C. W. Callwey 1954. 356 S., Lw. 19,— DM.

Das Schlagwort Kulturkampf wurde am 17. Januar 1872 von Rudolf Virchow geprägt, und man versteht gemeinhin darunter den Kampf zwischen Preußen als der Vormacht des jungen deutschen Kaiserreichs unter der Führung Bismarcks gegen die katholische Kirche in den Jahren 1872–1887. Bismarck selbst, zu dieser Auseinandersetzung mehr oder weniger gezwungen, sah nach seiner Formulierung vom 10. März 1873 im Preußischen Herrenhaus darin „die Abgrenzung, wie weit die Priesterherrschaft und wie weit die Königsherrschaft gehen soll“, das Wiederaufleben also des alten Kompetenzstreites zwischen Sacerdotium und Imperium, heraufbeschworen nicht zuletzt durch die fälschliche Auffassung der päpstlichen Unfehlbarkeitserklärung im Vatikanum.

Auf diesem erweiterten Begriff baut der Verfasser sein Buch auf, das sich daher nicht mit dem Kulturkampf im engeren Sinn befaßt, wie der Titel zunächst vermuten läßt, sondern mit der Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche in Europa seit der Säkularisation, wie der Untertitel andeutet. Unter dem zu eng gewählten Überbegriff sind daher auch einbezogen Säkularisation, Revolution von 1848/49, die Nachwirkungen des josephinischen Staatskirchentums und die Auseinandersetzung um die Kündigung des österreichischen Konkordats von 1855, die katholische Restauration, das italienische Risorgimento einschließlich der Römischen Frage und des Vatikanischen Konzils —, alles in allem ein weites, für den vorgesehenen Umfang wohl zu weites Feld.

Auf das engere Thema bezogen, wird der Kulturkampf in Österreich und der Schweiz behandelt, wobei der letztere mit dem preußischen Kulturkampf die meisten Parallelen aufweist, sowie der eigentliche Kulturkampf in Preußen und in den Bundesstaaten Bayern, Baden und Hessen. Weshalb der „Kulturkampf“ in Belgien und Holland außer Betracht blieb, wenn das Thema schon zu einer Darstellung des Problems von Staat und Kirche in Europa ausgeweitet wird, ist nicht ersichtlich.

In der Gesamtbeurteilung des Kulturkampfes geht der Rezensent hinsichtlich der Ursachen, der unmittelbaren Anlässe und des allgemeinen Verlaufs mit dem Verfasser einig. Bismarck hat, wie mit Recht gezeigt wird, den Kulturkampf zunächst als Kampf gegen die Zentrumsparterie geführt. Die Ausweitung zu einem Kampf gegen die katholische Kirche als solche lag nicht in seiner Absicht. Es erscheint aber nicht hinreichend herausgestellt, daß die Bismarcksche Politik, weil sie sich einseitig auf die national-liberale Partei stützte, in deren Schlepptau zwangsläufig zu gesetzlichen Maßnahmen hingerissen wurde, die so tief in das innere und religiöse Leben der Katholiken eingriffen, daß erst dadurch der Kampf unnötig verschärft wurde und den Charakter des Vernichtungskrieges gegen die katholische Kirche in Preußen annahm. Ebenso wenig sind die verheerenden Auswirkungen aufgezeigt, die dazu führten, daß z. B. in den rheinischen Diözesen über ein Drittel der Seelsorgestellen unbesetzt waren, während Mißgriffe, wie die Verhaftung, Verurteilung bzw. Absetzung der Bischöfe von Gnesen-Posen, Köln, Trier, Paderborn, Breslau und Limburg die Katholiken nur enger zusammenschließen und die Bismarcksche Position schwächen mußten. „Die gerichtliche Bestrafung, Einkerkierung, Verbannung so vieler Bischöfe und Priester um Dinge willen, welche das Volk niemals als Verbrechen ansah, drohte allmählich das Rechtsbewußtsein der Nation zu verwirren.“ (F. X. Kraus)

Die Darstellung stützt sich im wesentlichen auf gedruckte Quellen. Die Aktenauswertung beschränkt sich auf das Bayerische Geh. Staatsarchiv, — ein entschiedener Mangel, da ja das Schwergewicht des Kampfes in Preußen lag. Die Heranziehung der preußischen Akten wäre daher von Vorteil gewesen. Auch der Kulturkampf in Baden ist so summarisch und farblos dargestellt, daß die Benützung der Akten des Badischen Generalandarschivs mehr Relief hätte geben können. Es fällt z. B. auf, daß der Verfasser den Namen des Kirchenpolitikers F. X. Kraus nicht zu kennen scheint, der bei der Beilegung des Kulturkampfes in Baden wie in Preußen eine sehr wesentliche Rolle

gespielt hat. Daß der Kulturkampf im Reichsland Elsaß-Lothringen glimpflich verlief, hat sich Kraus gleichfalls als Verdienst zugerechnet.

Es scheint, daß sich der Verfasser bei dem Interesse des Verlags an dem Thema mit dem Buch zu sehr beeilt hat. Dies kommt schon in der unlogischen Einteilung des Stoffes zum Ausdruck, in dem der Hauptteil in „A: Kulturkampf in Mitteleuropa von 1859–1875“ und „B: Die Beilegung des Kulturkampfs in Preußen“ gegliedert ist. Dafür sprechen ferner zahlreiche Wiederholungen im Text, z. T. mit den gleichen Worten, wie auch manche Mängel wenig sorgsamer Korrektur, z. B. französische Revolution und Französische Revolution; S. 40 verweist eine Anm. 4 auf Literatur über Sailer, der dazugehörige Text auf S. 299 fehlt jedoch; dasselbe gilt für S. 212/330 Anm. 3 bzw. 4; im Literaturverzeichnis — das ergänzungsbedürftig ist —, heißt es S. 348 Laurer statt Lauer, Belgique statt Belgique; S. 349 fehlt bei F. X. Schulte Erscheinungsort u. -jahr „Essen 1882“, im Personenverzeichnis Manteuffel 246, nicht 24 u. dgl. m. Gleichwohl wird hier in lebendiger und fesselnder Darstellung eine dankenswerte Zusammenfassung des vielschichtigen Stoffes geboten.

Hubert Schiel

## BIBELWISSENSCHAFT

Buber, Martin: Sehertum. Anfang und Ausgang. — Köln/Olten: Verlag J. Hegner (o. J.) 74 S. Lwd. 5,80 DM.

Wenn dies Büchlein nur den einen Zweck erfüllt, die noch immer weit verbreitete, allzu enge Auffassung von Prophet und Prophetie zu zerstören, oder doch wenigstens dazu beiträgt, dann ist es nicht umsonst geschrieben. Man muß es mit Nachdruck sagen, wie sehr Buber recht hat, daß er die Prophetie mit Abraham beginnen läßt und an dieser Gestalt eine Sinnerhellung des Prophetischen versucht. Denn Abraham steht an besonderer Stelle im Heilsplan Gottes, an einem 3. volksgestaltenden Anfang nach einer gescheiterten, verwirrten Menschheit, ähnlich wie Noe nach der Sintflut, als Mann des göttlichen Wohlgefallens. In sein Leben greift der lebendige Gott ein mit einer siebenfachen Offenbarung, die ihn herausruft aus Volk und Heimat, die ihm die große Verheißung zuteil werden läßt. Gott führt ihn dann „im Zeichen, die Geschichte des Volkes Israel anzusagen“ (S. 25); sein Leben wird geradezu ein Vorentwurf der Geschichte Israels. Unter B. Hand entstehen treffsicher die tragenden theologischen Leitideen und Motive, die an der Gestalt des Abraham sichtbar werden, die „Geburt der Prophetie“ (S. 45) sind.

In einem 2. Aufsatz will B. echte Prophetie gegen Apokalyptik abgrenzen. Apokalyptik ist ein vielschichtiges, schwer zu fassendes Gebilde, das B. fast ausschließlich in der Spielart der nichtkanonischen Literatur hier zum Vergleich heranzieht, wie er dabei auch der Prophetie nur die eine Funktion „die Alternativ der Entscheidung“ (S. 58) zuerkennt. So wird die Gegenüberstellung, aus der Ende und Untergang der Prophetie begrifflich werden sollen, überspitzt und weniger überzeugend. Zwischen beiden Aufsätzen liegt ein Zeitraum von 16 Jahren. Doch markieren auch hier neue Gesichtspunkte und ungewöhnliche Perspektiven B. Gedankengang und fordern zur persönlichen Auseinandersetzung auf.

H. Groß

Seidensticker, Ph.: Ins Heilige Land. — Werl/Westf.: D. Coelde-Verl. 1955. 230 S. Lwd. 7,80 DM.

Auch das kann als erfreuliches Zeichen unseres Wiederaufstieges nach dem Kriege gewertet werden, daß eine Heilig-Land-Fahrt in den Bereich unserer Möglichkeiten gerückt und von manchem wohl für die nächste Zukunft geplant wird. Ist doch seit dem christlichen Altertum das Heilige Land das erhabenste Ziel irdischer Pilgerfahrt. Von solcher „peregrinatio religiosa“ kündet vorliegendes Buch. Mag es nun dazu dienen, eine in Aussicht genommene Wallfahrt vorbereiten zu helfen, oder auch Sehnsucht und Liebe zum Heiligen Land zu wecken und wachzuhalten. Es ist jedoch kein „Reiseführer durch das Heilige Land“, vielmehr bietet es die persönlichen Eindrücke des Autors, es ist sein „persönliches biblisches Tagebuch“ (S. 7). Daß der Leser so unmittelbar die Stationen der Pilgerreise durch die heiligen Stätten miterleben kann, ist der Vorzug dieses Reiseberichtes. In lebendig fesselnder Sprache, die von einer tiefen Liebe zur Bibel und zum Land der Offenbarung zeugt, bringt S. diese heiligen Stätten nahe, und es gelingt ihm, durch die Überlagerungen der Gegenwart und Vergangenheit hindurch den Blick freizulegen für die hohe Zeit der anhebenden Offenbarung, ihre Geschichte, für die Fülle der Zeit. So entsteht ein ansprechend farbiges Gemälde des Landes, das vor anderen der Bibel sein Gepräge aufdrücken durfte, das aus jeder Seite in ihr aufleuchtet. Und das einzige Ziel vorliegenden Buches will nur sein, durch mitgeteiltes Erwandern und Erleben dieses Landes zum besseren Verstehen der Bibel hinzuführen. Schade, daß statt wünschenswerter Photos als dürrer Ersatz Federzeichnungen beigegeben sind. H. Groß

## *Bücher für Sie*

THEODOR STEINBUCHEL

**Große Gestalten des Abendlandes**  
**Bild und Beispiel christlicher Verwirklichung**  
Bearbeitet und eingeleitet von Alfred Schüller  
2. Auflage

224 Seiten, Ganzleinen, Schutzumschlag, 9,60 DM

HEINRICH FASSBINDER

**Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus**  
**Eine Darstellung katholischen Glaubens und Lebens**  
359 Seiten, Halbleinen, Schutzumschlag, 11,20 DM

J. WAGNER - D. ZÄHRINGER

**Eucharistiefeier am Sonntag**  
3. Auflage

232 Seiten, kart. 7,— DM, Halbleinen 8,50 DM (beide mit Schutzumschlag)

BALTHASAR FISCHER

**Was nicht im Katechismus stand**  
**50 Christenlehren über die Liturgie der Kirche**  
5. Auflage

164 Seiten, kart., Schutzumschlag 5,40 DM, geb., Schutzumschlag 7,40 DM

SEMMELOTH - HOFMANN

**Der Laie in der Kirche**  
**Seine Sendung — seine Rechte**  
32 Seiten, brosch. 1,25 DM

ANTON HÜSS

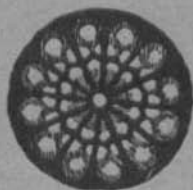
**Gottverbunden durch das Kirchenjahr**  
2. erweiterte Auflage

XV und 1050 Seiten, Dünndruckpapier, biegsamer Ganzleinenband 25,90 DM

Zu beziehen durch den Buchhandel

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI  
TRIER/MOSEL  
SAARSTR. 39 · TELEFON 2938

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier - Hauptmarkt**

Fernruf 4492

**Handbücher u. Kommentare  
zum neuen Katechismus**

Fordern Sie unverbindlich eine  
Auswahlsendung an

Ein neues Betrachtungsbuch!

## **Gottverbunden durch das Kirchenjahr**

Von Anton Höß S. J.

2. erweiterte Auflage

**1. Band: Erster Adventssonntag bis Dreifaltigkeitsfest**

XV und 1050 = 1065 Seiten, Dünndruckpapier, biegsamer  
Ganzleinenband, 25,80 DM

Nach dem Krieg ist wiederholt dringend der Wunsch nach einem neuen Betrachtungsbuch im Anschluß an die Liturgie und entsprechend dem neuen Stand der Exegese geäußert worden. Mit dem Betrachtungsbuch „Gottverbunden durch das Kirchenjahr“, von dem der 1. Band jetzt vorliegt, ist dieser Wunsch erfüllt. Verfasser ist P. Anton Höß S. J., der bekannte asketische Schriftsteller und Vizepostulator. Das Buch bietet Priestern, Ordensleuten und interessierten Laien Gedanken über die Liturgie des Kirchenjahres, die Sonn- und Festtage, die Feste des Herrn, die Feste Mariens und vieler Heiligen, und über das Leben Jesu.

Verlangen Sie bitte den Sonderprospekt

Zu beziehen durch den Buchhandel

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

65. JAHRGANG  
PÄSTOR BONUS

---

## inhalt

---

### AUFSÄTZE:

- Die Formel „durch Christus“ in den paulinischen Hauptbriefen /  
Otto Kuss . . . . . 193  
Die Reichskirche der Schönbornzeit / Hubert Jedin . . . . . 202  
Soziologie und Seelsorge / Joseph Höffner . . . . . 217

### KLEINERE BEITRÄGE:

- Ein Dokument aus dem Britischen Museum zur Geschichte der  
Pfarrei Eller an der Mosel / F. Pauli . . . . . 229  
Und die Bibel hat doch recht / Heinrich Groß . . . . . 231  
Neue Handbücher der Liturgik / B. Fischer . . . . . 235

- BESPRECHUNGEN . . . . . 243

### EINGESANDTE SCHRIFTEN

---

1956 - Heft 4

---

**PAULINUS - VERLAG - TRIER**



Wichtige Neuerscheinung

## Die Frömmigkeit der Gegenwart

Grundtatsachen der empirischen Psychologie  
von Univ.-Professor D. Werner Gruhn

(Archiv für Psychologie der Arbeit und Bildung. Herausgegeben von Direktor Dr. Gerhard Clostermann, Leiter des Städtischen Forschungsinstituts für Psychologie der Arbeit und Bildung in Gelsenkirchen, 1. Band)  
XVI u. 592 Seiten, kart. DM 27,00, gebd. DM 30,—

Werner Gruhn, der international und als führend anerkannte Religionspsychologe, seit 1927 Geschäftsführer der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie, legt in diesem Werk den Ertrag zahlreicher mühsamer Untersuchungen und seines eigenen reichen Forscherlebens vor. Eine fast unüberschaubare Mannigfaltigkeit und Fülle des religiösen Lebens kommt zur Darstellung. Sämtliche beachtenswerten Erscheinungen in der Frömmigkeit der Gegenwart werden analysiert und in einer Weise zur Sprache gebracht, in der das ernste, streng wissenschaftliche Bemühen erkennbar wird, jeden Standpunkt psychologisch zu verstehen und sich in ihn einzufühlen. Dieses Verstehen verfügt über eine Weite, wie sie bisher noch in keinem Werke dieser Art in Erscheinung getreten ist.

Bezug durch jede Buchhandlung

**VERLAG ASCHENDORFF MUNSTER WESTF.**

## Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schöngeistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Alttestamentliche Einleitung und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Isenloeh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Dornhof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleiter: Prof. Dr. Linus Hofmann und Prof. Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

# Die Formel „durch Christus“ in den paulinischen Hauptbriefen<sup>1</sup>

Von Professor Dr. Otto Kuss, Paderborn

Die Formel „durch Christus“ o. ä. kommt in den paulinischen Hauptbriefen 27mal vor, in den Briefen an die Kolosser und Epheser sechsmal, innerhalb der Pastoralbriefe einmal. Es gibt 10 Spielformen: „durch Christus“<sup>2</sup>, „durch Jesus“<sup>3</sup>, „durch Jesus Christus“<sup>4</sup>, „durch Christus Jesus“<sup>5</sup>, „durch den Herrn Jesus“<sup>6</sup>, „durch unsern Herrn Jesus Christus“<sup>7</sup>, „durch ihn“<sup>8</sup>, „durch welchen“ am Beginn eines Relativsatzes<sup>9</sup> und die Wendung „durch den, der uns geliebt hat“<sup>10</sup>. Im übrigen NT<sup>11</sup> findet sich die Formel noch insgesamt 20mal.

Der theologische Sinn der Formel „durch Christus“ ist nicht ohne weiteres und auch nicht in allen Fällen eindeutig zu bestimmen. Überblickt man die einschlägigen Stellen in ihrem jeweiligen Zusammenhang, so ergibt sich als wichtigste Frage: Woran denkt der Apostel, wenn er die Formel „durch Christus“ anwendet: an Jesus Christus, der einst

<sup>1</sup> Grundlegend ist die Arbeit von Adolph Schettler, *Die paulinische Formel „Durch Christus“*, Tübingen 1907. Die Untersuchung wurde von A. Deißmann angeregt, der im Jahre 1892 seine berühmt gewordene Dissertation und Habilitationsschrift (Marburg) „Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu““ in einem Marburger Verlag veröffentlicht hatte. Lietzmann sagte bei der Erwähnung von Schettlers Studie gelegentlich ein wenig boshaft, er habe damals in schrecklicher Angst geschwebt, es würden jetzt vielleicht in langer Reihe sämtliche Präpositionen des NT „durchpromoviert“ werden. Das Buch von Deißmann hat eine ungewöhnlich fruchtbare und langanhaltende Debatte über die Probleme „Christusmystik“, „Christusgemeinschaft“ u. ä. hervorgerufen, und wenn im einzelnen zahlreiche Korrekturen an seiner Gesamtaufassung nötig wurden, vor allem an der Form, wie er sie in seinem Paulusbuch (Tübingen 1911, 1925) geäußert hatte (dazu die überaus deutliche, in vieler Hinsicht mit Recht ablehnende Besprechung von R. Bultmann, in: *ThLZ* 1926, 273–278), so ist sein Grundgedanke (s. „Die ntl Formel“ usw. 97 f.) bisher noch nicht überholt (trotz etwa W. Schm a u c h, *In Christus*, Gütersloh 1935; F. Bü c h s e l, in: *ZntW* 42 [1949], 141–158 u. a.). Auf der Linie seines Lehrers Deißmann arbeitet Schettler. Er ordnet die in Frage kommenden Stellen der Paulusbriefe in 6 Gruppen: 1. Die Formel in Beziehung auf die Welterschöpfung; 2. Die Formel als Ausdruck für die Vermittlung des gegenwärtigen Heils; 3. Die Formel als Ausdruck für eine pneumatische Beeinflussung durch den Erhöhten; 4. Die Formel als Ausdruck für die Beeinflussung des Gebetslebens durch den Erhöhten; 5. Die Formel als Ausdruck für die amtliche Legitimation des Apostels durch den Erhöhten; 6. Die Formel als Ausdruck für die Vermittlung des zukünftigen Heils. Als Ergebnisse seiner Arbeit verzeichnet Schettler 61 f.: 1. Die Formel ist bei Paulus noch nicht stereotyp; 2. sie geht durchweg auf den pneumatischen Christus; 3. sie will nicht besagen,

durch Tod und Auferstehung das entscheidende Heilswerk vollzogen hat und dadurch damals das Fundament für die Gegenwart und Zukunft der Glaubenden legte, oder an Jesus Christus, der jetzt durch sein pneumatisches Fortwirken die unaufhörlich fließende, lebendige Quelle des neuen Lebens der Glaubenden ist.

Es ist behauptet worden, daß sich die Formel durchweg auf den „pneumatischen Christus“ bezieht; sie gebe die Tatsache wieder, daß „eine von Christus ausgehende Wirkung dem Sein und Handeln des Christen zugrunde liegt“; „dort, wo sie mit soteriologischen Aussagen verbunden ist“, „spielt auch die Reflexion auf das irdische Werk hinein, doch immer so, daß dieses ‚Werk‘ nur als die tatsächliche Voraussetzung zu dem ‚Wirken‘ des Erhöhten erscheint“<sup>12</sup>. In einer solchen Auffassung macht sich jedoch die von vorgefaßten Meinungen ausgehende Tendenz zu einer einheitlichen Bestimmung der Formel allzu stark geltend; geht man vom jeweiligen Zusammenhang aus, so ordnet sich die überwiegende Mehrzahl der Stellen zu zwei Gruppen, von denen die eine deutlich von dem durch Tod (und Auferstehung) das Heil begründenden, bzw. in Gericht und Weltschöpfung handelnden, die andere allerdings eher von

daß „Christus sich als Mittelsperson zwischen den Menschen und Gott schiebt“ („Wer zu Gott Abba sagt, bedarf keines Vermittlers für seine Gebete, sie erreichen das Herz Gottes ohne Nachhilfe, — so gewiß es andererseits ist, daß dies vertrauliche, kindliche Verhältnis nur durch Christus zustande gekommen ist“) —; hier ist Schettler nicht ganz klar; er scheint mit der einen Hand zu nehmen, was er mit der anderen sofort wieder gibt; 4. die Formel fügt sich zwanglos in die Grundgedanken der paulinischen Christusfrömmigkeit; 5. die Formel ist der spezifische Ausdruck für die Abhängigkeit des Christen von seinem himmlischen Haupt auf jedem Punkt. Die Bedeutung der Schrift von Schettler liegt darin, daß sie — hier freilich ganz im Banne Deißmannschen Denkens — vor allem die Wirksamkeit des „pneumatischen“, erhöhten Christus in der Formel ausgedrückt sehen will; sie versucht dabei freilich auf gewaltsame Weise für alle in Frage kommenden Stellen eine unmittelbare Beziehung auf das Heilswerk in Tod und Auferstehung nach Kräften auszuschließen. Diese — an sich fruchtbare — Einseitigkeit ist bald korrigiert worden von G. J. A. Jonker in dem Aufsatz „De paulinische formule ‚door Christus‘“, in: Theologische Studien 27 (1909), 173—208, der eine sehr nützliche kritische Besprechung der Schettlerschen Schrift darstellt und die Bedeutung des objektiven Heilswerkes für das unmittelbare Verständnis der Formel an einer Reihe von Stellen hervorhebt. Mit Nutzen vergleicht man auch den besonnenen Artikel „bid“ von A. Oepke in: ThWNT II, 64—69. Was die Einteilung von Schettler angeht — Jonker schließt sich ihr an —, so sollte man nicht mit der Weltschöpfung beginnen und mit der Parusie aufhören, sondern dem Zuge des paulinischen Denkens folgen und bei seinem Mittelpunkt — Tod und Auferstehung Jesu Christi — beginnen und von da aus den ganzen Umfang des Bedeutungsinhaltes der Formel weiter zu entwickeln trachten, wie es hier wenigstens versucht wurde.

dem aus seinem gegenwärtigen Dasein heraus unablässig in den Glaubenden fortwirkenden Jesus Christus spricht. Bei einer Reihe von Stellen wird es schwierig, sie mit Sicherheit der einen oder der anderen Gruppe zuzuweisen. Man kann auch zuweilen nicht sagen, ob sich diese Unsicherheit erst bei uns zeigt, die wir eben hier und da nicht mehr genau wissen können, welcher Gedanke Paulus vorgeschwebt hat, oder ob sie insofern im Denken des Apostels gründet, als er den Christus, der einst gestorben und auferstanden ist, und den gegenwärtig wirkenden Christus in eins zusammenschaut.

Das Fundament des Heiles der Glaubenden ist das Heilswerk Jesu Christi, vor allem also sein Tod. Es ist „unser Herr Jesus Christus, durch den wir jetzt die Versöhnung empfangen haben“<sup>13</sup>, „durch Christus“ hat Gott uns mit sich versöhnt<sup>14</sup>, durch Christus haben wir den Zugang zu dieser Gnade erhalten, in der wir stehen<sup>15</sup>, und so wie durch die Verfehlung Adams der Tod zur Herrschaft kam, so werden die Gerechtiggesprochenen im Leben herrschen „durch den Einen Jesus Christus“<sup>16</sup>,

<sup>13</sup> διὰ Χριστοῦ: 2 Kor 5, 18; διὰ τοῦ Χριστοῦ: 2 Kor 1, 5; 3, 4.

<sup>14</sup> διὰ τοῦ Ἰησοῦ: 1 Thess 4, 14.

<sup>15</sup> διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ: Gal 1, 1; Röm 1, 8; 5, 17; 16, 27; Phil 1, 11; ferner Eph 1, 5; auch Tit 3, 6.

<sup>16</sup> διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ: Röm 2, 16.

<sup>17</sup> διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ: 1 Thess 4, 2.

<sup>18</sup> διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ: 1 Thess 5, 9; 1 Kor 15, 57; Röm 5, 1. 11. 21; 7, 25; 15, 30.

<sup>19</sup> δι' αὐτοῦ: 1 Kor 8, 6; 2 Kor 1, 20; Röm 5, 9; auch Kol 1, 16. 20 [2mal]; 3, 17; ferner Eph 2, 18.

<sup>20</sup> δι' οὗ: Gal 6, 14 [aber s. die Kommentare z. St.]; 1 Kor 8, 6; Röm 1, 5; 5, 2. 11.

<sup>21</sup> διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς: Röm 8, 37.

<sup>22</sup> Apg, Hebr, 1 Petr, Jud, Joh, 1 Joh.

<sup>23</sup> Schettler 61 f.

<sup>24</sup> Röm 5, 11 b. Schettler 22 f. gibt zwar zu, daß das neue Verhältnis zu Gott objektiv durch den Tod Christi beschafft ist, aber er betont, daß die Gläubigen in dieses neue Verhältnis „erst durch die Vermittlung des erhöhten Christus hineingezogen werden“; es handelt sich nach ihm also auch hier um das subjektive Heil. Mit Recht schreibt dagegen Jonker 186: *De vraag is of als motief van dien roem „door wien wij nu de verzoening verkregen hebben“ de objectieve of de subjectieve verzoening genoemd wordt. Voorshands komt mij de objectieve grond het meest solide voor.*

<sup>25</sup> 2 Kor 5, 18. Schettler 21 f. will hier speziell an die persönliche Bekehrung des Apostels bei Damaskus denken. Jonker 185 f. weist darauf hin, daß 2 Kor 5, 19 a mit Sicherheit von der objektiven Versöhnung die Rede ist (dazu auch Lietzmann 1 Kor 1949, 126), das gleiche also auch für V. 18 zu erwarten sei.

<sup>26</sup> Röm 5, 2. Sowohl Röm 5, 2 wie auch Röm 5, 1 geht nach Schettler 19 f.

d. h. doch wohl: durch die Wirksamkeit des Heilswerkes Jesu Christi. Wenn davon die Rede ist, daß wir übermächtige Sieger bleiben „durch den, der uns geliebt hat“<sup>17</sup>, so dürfte auch hier an die in dem Tode Jesu Christi anschaulich werdende Liebe gedacht sein, die das Fundament unseres Sieges ist. Die Beziehung der Formel „durch Christus“ auf das Heilswerk Jesu Christi wird durch bestimmte Parallelen gestützt. Wenn es heißt: „denn da durch einen Menschen Tod, auch durch einen Menschen Auferstehung der Toten“<sup>18</sup>, ist an die konkrete Unheilstat Adams und an die konkrete Heilstat Jesu Christi gedacht. Das wird ganz deutlich, wenn der Tod Jesu Christi als der Kern des Heilswerkes ausdrücklich genannt ist: „wir wurden mit Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt“<sup>19</sup>, oder wenn nach den Formulierungen der Adam-Christus-Parallele das Heil als „durch des Einen Rechttat“<sup>20</sup>, „durch den Gehorsam des Einen“<sup>21</sup> gewirkt beschrieben wird. Auch die Aussage, die Glaubenden und Getauften seien „dem Gesetz durch den Leib des Christus getötet“ worden<sup>22</sup>, gehört in diesen Zusammenhang.

Wendet sich der Blick vom Kreuz in die Zukunft, so begegnet er dem in der Parusie zum Gericht erscheinenden Christus. Gott wird das Verborgene der Menschen richten „durch Jesus Christus“<sup>23</sup>. Der gleiche Sinn könnte vorliegen, wenn es heißt: „wir werden durch ihn vom Zorn gerettet werden“<sup>24</sup>; aber hier muß man ernstlich mit der Möglichkeit rechnen, daß an das Heilswerk durch Tod und Auferstehung Jesu oder auch an das gegenwärtige Wirken des erhöhten Christus gedacht ist, das zur Rettung im Gericht führen wird. Umstritten ist auch der Sinn der Stelle 1 Thess 4, 14: „Gott wird die Entschlafenen durch Jesus führen

das *ὅτι* „auf das subjektive Glaubensleben“; V. 2 sei der Augenblick, in dem die Adressaten „die Rechtfertigung erleben durften durch den erhöhten Christus, der auf ihren Glauben mit dieser seelischen Erfahrung antwortete“. Jonker 183 f. hält es, ohne die Meinung von Schettler hier für gänzlich unmöglich zu erklären, mit Recht für wahrscheinlicher, daß V. 1 vom erhöhten, V. 2 aber vom gekreuzigten Christus die Rede ist.

<sup>16</sup> Röm 5, 17. Nach Schettler 59 f. denkt Paulus hier „an eine in der zukünftigen Ordnung der Dinge sich immer wiederholende Tätigkeit des himmlischen Christus“. Mit Recht macht Jonker 203 darauf aufmerksam, daß im Zusammenhang der Mensch Adam und der Mensch Jesus Christus (Röm 5, 15) einander gegenübergestellt sind.

<sup>17</sup> Röm 8, 37.

<sup>18</sup> 1 Kor 15, 21.

<sup>19</sup> Röm 5, 10; vgl. Kol 1, 22. 20.

<sup>20</sup> Röm 5, 18.

<sup>21</sup> Röm 5, 19.

<sup>22</sup> Röm 7, 4.

<sup>23</sup> Röm 2, 16.

<sup>24</sup> Röm 5, 9.



mit ihm“. Zahlreiche Exegeten übersetzen: „die durch Jesus, d. h. in Gemeinschaft mit Jesus Entschlafenen“<sup>25</sup>. Von anderen wird das „durch Jesus“ zu dem Hauptverbum gezogen; das gibt dann entweder den Sinn: Gott wird die Entschlafenen auf Grund der Heilstat Jesu in Kreuzestod und Auferstehung zur Vollendung bringen<sup>26</sup>, oder: er wird durch den bei der Parusie handelnden Jesus die schon entschlafenen Gläubigen zu Auferstehung und Herrlichkeit führen<sup>27</sup>. Aber das Gericht wird nur der letzte Akt des göttlichen Handelns „durch Christus“ sein; schon vor der Existenz der Welt hat Gott „durch Christus“ gehandelt, durch den präexistenten Christus hat er ja die Welt geschaffen<sup>28</sup>.

Eine zweite Gruppe von Stellen bezieht sich vornehmlich auf den unaufhörlich wirksamen Einfluß des „pneumatischen“, erhöhten Christus, welcher Quelle des neuen Lebens der Glaubenden ist. Dem Apostel, der „von Gott“ getröstet wird<sup>29</sup>, strömt „durch Christus“, durch das fortgesetzte, lebendige Wirken des pneumatischen Christus, in den Leiden seines apostolischen Lebens reichlich Trost zu<sup>30</sup>. Im Gemeindegottesdienst erschallt das Amen<sup>31</sup> „durch uns“, die Glaubenden, Gott zur Verherrlichung „durch ihn“, d. h. durch Christus Jesus, durch die Kraft seiner pneumatischen Gegenwart<sup>32</sup>. „Durch unsern Herrn Jesus Christus“

<sup>25</sup> G. Milligan 1 Thess 1908, 57: *so also we believe that those who fell asleep through Jesus, and in consequence were raised by God through Him, will God bring with Him*; E. v. Dobschütz 1 Thess 1909, 191: „sie sind gestorben, indem ein Verhältnis zu Jesus dabei war“; M. Dibelius 1 Thess <sup>3</sup>1937, 25: *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* „ist mit τοὺς κοιμηθέντας zu verbinden“; A. Oepke 1 Thess <sup>4</sup>1949, 137; K. Staab 1 Thess 1950, 28 f.

<sup>26</sup> So etwa F. S. Gutjahr 1 Thess <sup>2</sup>1912, 71: „Durch *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* wird der auferstandene Jesus (τοῦ) als Ursache unserer Auferstehung bezeichnet. Jesus ist durch (seinen Tod und) seine Auferstehung der von Gott gesetzte Vermittler unseres vollendeten Heiles, das sich in der Auferstehung verwirklicht. Durch seine Auferstehung ist unsere Auferstehung gewiß. In *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* liegt also die Berechtigung des Schlusses von der Auferstehung Christi auf unsere Auferstehung.“

<sup>27</sup> W. Bornemann 1 Thess 1894, 198 f.: *διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ ἐγερεῖ* *διὰ τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἄξει σὺν αὐτῷ* A. Steinmann 1 Thess <sup>4</sup>1935, 46; G. Wohlenberg 1 Thess 1903, 98: die Entschlafenen werden „durch Jesum zum Erwecken gebracht, auferweckt sein, und mit ihm, zu seinem Gefolge gehörig, kommen“. Ähnlich Schettler 57: „Gott wird sich Jesu bedienen, um die Toten zu erwecken und die Erweckten zu sammeln.“

<sup>28</sup> 1 Kor 8, 6; vgl. Kol 1, 16.

<sup>29</sup> 2 Kor 1, 4.

<sup>30</sup> 2 Kor 1, 5.

<sup>31</sup> Vgl. 1 Kor 14, 16.

<sup>32</sup> 2 Kor 1, 20.

soll den Gerechtesprohenen die Kraft zur Bewahrung des geschenkten Heiles zuteil werden<sup>33</sup>, durch ihn rühmen sie sich Gottes<sup>34</sup>, durch ihn dankt der Apostel seinem Gott für die römische Gemeinde und ihren Glauben<sup>35</sup>, und in der Doxologie am Ende des Römerbriefes könnte das schwierige und umstrittene „durch Jesus Christus“<sup>36</sup> ebenfalls sagen wollen, daß die Pläne Gottes durch das fortdauernde Wirken Jesu Christi erfüllt werden. Ob Gal 6, 14 hierher gehört, ist zweifelhaft, da die meisten Autoren übersetzen: „Für mich aber soll es kein anderes Sichrühmen geben als im Kreuze unseres Herrn Jesus Christus, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt“; bezieht sich das Relativum<sup>37</sup> aber auf Christus<sup>38</sup>, dann würde auch hier Christus als Fundament und als fortwährend wirkende Ursache des neuen Verhältnisses der Glaubenden und Getauften zur Welt bezeichnet sein.

Das Wirken des erhöhten Christus ist auch Quelle des apostolischen Amtes. Paulus ist Apostel geworden „durch Jesus Christus und Gott Vater, der ihn von den Toten erweckt hat“<sup>39</sup>, durch Christus hat er einst Gnade und Apostelamt empfangen<sup>40</sup>. Und durch Christus — d. h. wohl: durch den fort und fort wirkenden „pneumatischen Christus“<sup>41</sup> — hat Paulus auch das Vertrauen zu Gott, daß der in der Existenz der korinthischen Gemeinde vorliegende Erfolg seiner Arbeit ihn als wahren Apostel ausweisen wird<sup>42</sup>. Mit der hier in Rede stehenden oder einer ähnlichen Formel nimmt der Apostel einige Male auch für seinen unmittelbaren seelsorglichen Zuspruch Bezug auf Christus. Er hat den Thessalonichern seine Weisungen „durch den Herrn Jesus“ gegeben<sup>43</sup>, und er ermahnt die Römer, „durch unsern Herrn Jesus Christus und durch die Liebe des Geistes“<sup>44</sup>; ähnliche Wendungen begegnen auch sonst<sup>45</sup>. Die

<sup>33</sup> Röm 5, 1; aber s. die Kommentare z. St.

<sup>34</sup> Röm 5, 11 a.

<sup>35</sup> Röm 1, 8.

<sup>36</sup> Röm 16, 27.

<sup>37</sup> δι' αὐτοῦ.

<sup>38</sup> „Durch den...“.

<sup>39</sup> Gal 1, 1; vgl. Gal 1, 12: δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

<sup>40</sup> Röm 1, 5.

<sup>41</sup> Gegen z. B. H. Windisch 2 Kor 1924, 107. Das διὰ τοῦ Χριστοῦ ist „hier soteriologisch zu fassen“; vgl. auch ebda. 69 f.

<sup>42</sup> 2 Kor 3, 4; es ist wohl nicht der durch Christus verliehene Beruf gemeint; gegen Lietzmann 1 Kor 1949, 111 und Jonker 199. Richtig Schettler 49.

<sup>43</sup> 1 Thess 4, 2.

<sup>44</sup> Röm 15, 30.

<sup>45</sup> 1 Kor 1, 10: ich ermahne euch „durch den Namen unseres Herrn Jesus Christus“; 2 Kor 10, 1: ich ermahne euch „durch die Sanftmut und Milde des Christus“; Röm 12, 1: ich ermahne euch „durch das Erbarmen Gottes“; vgl. dem-

Meinung des Apostels an diesen Stellen wird von den Erklärern jeweils verschieden wiedergegeben; man muß wohl mit einer gewissen Unbestimmtheit des Sinnes rechnen<sup>46</sup> und kann dann sowohl an den „geschichtlichen“ Jesus denken wie an den erhöhten Herrn.

War schon an den bisher erwähnten Stellen eine klare Entscheidung über den genauen Sinngehalt des „durch Christus“ nicht immer leicht, so wird sie an anderen zuweilen ganz unmöglich. Wenn Paulus sagt, daß „Gott uns nicht zum Zorn gesetzt hat, sondern zur Erlangung des Heiles durch unsern Herrn Jesus Christus“<sup>47</sup>, so kann man zusammenlesen „des durch unsern Herrn Jesus Christus (einst erworbenen) Heiles“, zumal das unmittelbar Folgende „des für uns gestorbenen“<sup>48</sup> ausdrücklich auf den Kreuzestod hinweist; man kann auch ohne diese Zusammenziehung die Formel von dem grundlegenden Heilsereignis sprechen lassen oder aber an den gegenwärtigen, den bei der Parusie richtend und rettend handelnden<sup>49</sup> Christus denken oder schließlich den Sinn umfassender verstehen und ihn umschreiben „durch das Verdienst und die Vermittlung unseres Herrn Jesus Christus“<sup>50</sup>. 1 Kor 8, 6 heißt es, daß es für uns nur „einen einzigen Herrn Jesus Christus (gibt), durch den alles (ist) und wir durch ihn“; nach der Weltschöpfung „durch Christus“ wird die besondere Existenz der Glaubenden „durch Christus“ konstituiert, d. h. durch seinen Heilstod und (oder?) sein gegenwärtiges Wirken. Wenn Paulus Gott Dank sagt „durch Jesus Christus, unsern Herrn“<sup>51</sup>, wenn er Gott dankt, „der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesus Christus“<sup>52</sup>, so kann er dabei lediglich an den Heilstod denken, aber man wird die Möglichkeit nicht leugnen können, daß im ersten Fall auch an das gegenwärtige, im zweiten an das zukünftige, die End-

---

gegenüber die leicht verständliche, auf das apostolische Charisma rekurrierende Wendung: ich sage „durch die mir verliehene Gnade“: Röm 12, 3.

<sup>46</sup> „Unter Hinweis auf...“, „unter Berufung auf...“, „bei“.

<sup>47</sup> 1 Thess 5, 9.

<sup>48</sup> V. 10.

<sup>49</sup> E. v. Dobschütz 1 Thess 1909, 212: „Der Herr vermittelt die Heilerlangung, der lebendige bei der Parusie für die Seinen eintretende. Man verkürzt den Gedanken, wenn man die Vermittlung auf die im Tod geschehene Erlösung beschränkt.“ So auch Schettler 58: Die Formel ist hier „der prägnante Ausdruck für die Rolle, die der Erhöhte bei seiner Parusie zugunsten der Gläubigen übernehmen wird, und die als Schlußergebnis die σωτηρία herbeiführen wird“. Jonker 202 weist demgegenüber auf V. 10 hin, in dem die enge Beziehung zwischen Heil und Tod Jesu klar ausgesprochen wird.

<sup>50</sup> F. S. Gutjahr 1 Thess <sup>2</sup>1912, 85.

<sup>51</sup> Röm 7, 25.

<sup>52</sup> 1 Kor 15, 57.

vollendung schaffende Wirken des erhöhten Christus gedacht sein kann. Entsprechendes scheint für Röm 5, 21 zu gelten, wo der Ausblick auf das Ziel der Gnadenherrschaft mit einem „durch Christus“ abgeschlossen wird, das Grund und Kraft dieser christlichen Gewißheit bezeichnet. Phil 1, 11 ist von „der durch Jesus Christus (verursachten) Frucht der Gerechtigkeit“ die Rede, und auch wenn man die unwahrscheinliche These, es werde hier von der Glaubensgerechtigkeit gesprochen, beiseite läßt, wird nicht ganz klar, ob Paulus die Gerechtigkeitsfrucht im sittlichen Leben des Christen als durch das grundlegende Heilswerk ermöglicht oder durch das unablässige pneumatische Wirken des erhöhten Herrn verursacht darstellen will.

Daß für Paulus der letzte Urheber der Schöpfung und des Heilswerkes niemand anders als Gott ist, bedarf keiner besonderen Darlegung; an einigen Stellen findet sich in solchen Zusammenhängen auch die Formel „durch Gott“ o. ä.<sup>53</sup>. Bei der Formel „durch Christus“ steht bald der kausale, bald der instrumentale Sinn im Vordergrund<sup>54</sup>. Wenn Paulus von dem gegenwärtigen Wirken des erhöhten Christus spricht, denkt er offensichtlich vorwiegend an die Quelle, aus der das neue Leben strömt, ohne daß er dabei das Verhältnis des „Vaters“ zum „Sohn“ außer acht lassen müßte. An anderen Stellen ist ganz deutlich, daß die Formel „durch Christus“ von dem Mittler spricht, der Gottes Schöpfungs-, bzw. Heilswillen verwirklicht<sup>55</sup>. „Durch Jesus Christus“, d. h. durch Vermittlung des pneumatischen Christus, dankt Paulus seinem Gott<sup>56</sup>; Christus Jesus ist ja der, welcher zur Rechten des Vaters jetzt für uns eintritt<sup>57</sup>.

Aus den Briefen an die Kolosser und Epheser ergibt sich das gleiche Bild wie aus den paulinischen Hauptbriefen. Im Kolosserbrief bezeichnet die Formel deutlich das Heilswerk: „durch ihn“<sup>58</sup>, d. h. durch Christus hat Gott das All auf ihn (Christus) hin versöhnt, indem er „durch seines Kreuzes Blut“<sup>59</sup> Frieden schaffte<sup>60</sup>. Aber auch das gegenwärtige Leben der Glaubenden wird durch Christus bestimmt: „durch ihn“, durch die das Innere des Menschen bewegende Kraft, die von Christus ausgeht, bzw. durch seine Vermittlung sollen die Kolosser Gott dem Vater dan-

<sup>53</sup> Gal 4, 7; 1 Kor 1, 9; Röm 11, 36; vgl. Gal 1, 1.

<sup>54</sup> Dazu auch Oepke a. A. 1 a. O.

<sup>55</sup> Weltschöpfung: 1 Kor 8, 6; vgl. Kol 1, 16; Gnadenstand und Versöhnung: 2 Kor 5, 18; Röm 5, 2; vgl. Kol 1, 19, 20; Gericht: Röm 2, 16; Endvollendung: 1 Kor 15, 57; Röm 5, 9.

<sup>56</sup> Röm 1, 8; s. auch Röm 7, 25; vgl. Kol 3, 17.

<sup>57</sup> Röm 8, 34.

<sup>58</sup> δι' αὐτοῦ: zweimal in Kol 1, 20 vorkommend.

<sup>59</sup> διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ.

<sup>60</sup> Kol 1, 20; s. auch Kol 1, 22: διὰ τοῦ θανάτου.

ken<sup>61</sup>. Ähnlich wie 1 Kor 8, 6 spricht Kol 1, 16 von Christus als dem Mittler der Welterschöpfung. Wenn es im Epheserbrief heißt, daß Gott „uns zur Annahme an Sohnes statt durch Jesus Christus auf ihn“ — Gott — „hin vorherbestimmt hat“<sup>62</sup>, so denkt man — auch im Hinblick auf Eph 1, 7: „durch sein Blut“<sup>63</sup> — zunächst an das Heilswerk Jesu. In ähnlicher Weise lenkt der Text Eph 2, 18: „durch ihn“ — Christus — „haben wir beide“ — d. h. Juden wie Heiden — „in Einem Geiste den Zugang zum Vater“ den Blick auf Eph 2, 16 zurück, wo von der Heilstat „durch das Kreuz“<sup>64</sup> die Rede ist; das „durch Christus“ Eph 2, 18 wird also den objektiven Grund des neuen Gottesverhältnisses angeben, welches durch Tod und Auferstehung Jesu erst ermöglicht wurde, während durch den Hinweis auf den Geist<sup>65</sup> der neue Zustand beschrieben werden soll.

Mit der Formel „durch Christus“ erfaßt Paulus also das gesamte Heilswirken Gottes und „unseres Herrn Jesus Christus“. Am Anfang des paulinischen Denkens steht der Glaube daran, daß Gott durch den Kreuzestod und die ihm unmittelbar folgende und ihn in seiner eigentlichen Bedeutung auslegende Auferweckung Jesu für alle, die glauben, das Heil gewirkt hat; die objektive Heilstat ist das Fundament unseres Heiles. Von der Mitte des Kreuzes aus kann sich der Blick auf Ende und Anfang hinwenden: „durch Christus“ geschieht das Gericht, „durch Christus“ nahm das All seinen Anfang. Von besonderer aktueller Bedeutung aber muß für den Apostel, der sich in seinen Briefen um das tägliche konkrete Leben der Gläubigen zu kümmern hat, der Glaube an die unaufhörliche, überall im Einzelnen und in der Gemeinde wirksam werdende Kraft des erhöhten Christus sein. Dabei kann bald das eine, bald das andere Moment mehr im Vordergrund stehen; häufig läßt der Zusammenhang eine exakte Entscheidung nicht mehr zu, in vielen Fällen würde eine genaue Determination des Sinnes nach einer bestimmten Seite hin den komplexen Gehalt vielleicht eher verdunkeln. Mit äußerster Knappheit erfaßt die Formel „durch Christus“ in elastischer Anpassung an die jeweilige theologische oder paränetische Aussage die grundlegende, „fundamentale“ Bedeutung des vom Anfang bis zur Vollendung unablässig das Heil der Menschen wirkenden Jesus Christus; es ist verständlich, daß sie später zu so großer Bedeutung gelangt ist.

<sup>61</sup> Kol 3, 17.

<sup>62</sup> Eph 1, 5.

<sup>63</sup> διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ.

<sup>64</sup> διὰ τοῦ σταυροῦ.

<sup>65</sup> „In Einem Geiste.“



## Die Reichskirche der Schönbornzeit\*

Von Professor Hubert Jedin, Bonn

Der Geburtstag des Kurfürsten Lothar Franz von Schönborn ist durch ein volles Jahrhundert vom Konzil von Trient getrennt: das Konzil wurde 1545 eröffnet, 1563 geschlossen; Lothar Franz erblickte am 4. Oktober 1655 das Licht der Welt. Es scheint an den Haaren herbeigezogen, die beiden Ereignisse miteinander in Verbindung zu bringen — und ist es doch nicht. Denn das Trienter Konzil gab nicht nur durch seine dogmatischen Dekrete die katholische Antwort auf die Lehren der Reformatoren, es hat durch seine Reformgesetzgebung drei Jahrhunderte hindurch das Leben der Kirche bestimmt, man darf sagen bis zum Vatikanischen Konzil und der Neukodifikation des Kanonischen Rechtes. Zwar wurden die Dekrete von den Ländern und Diözesen in der Regel schon im 16. Jahrhundert oder zu Beginn des 17. angenommen und publiziert, und das letzte Drittel des Reformationsjahrhunderts ist angefüllt mit den eifrigsten Bemühungen um ihre Durchführung, aber Norm und Form sind diese Dekrete auch weiterhin geblieben, auch in dem Jahrhundert nach dem Westfälischen Frieden, das wir die „Schönbornzeit“ genannt haben, nicht um eine Verbeugung vor dem Gefeierten zu machen, sondern deshalb, weil die Fürstbischöfe aus dem Hause Schönborn den Geist der Reichskirche ein Jahrhundert hindurch am reinsten ausgeprägt haben. Der Begründer dieser einzigartigen Dynastie — so dürfen wir sie wohl nennen — war Johann Philipp, seit 1642 Bischof von Würzburg, seit 1647 Erzbischof und Kurfürst von Mainz: der Entdecker Leibnizens, von Pufendorf als *patriae amantissimus* gepriesen, doch wohl die stärkste Persönlichkeit in dieser bedeutenden Reihe. Unser Lothar Franz bildet die zweite Generation. 20 Jahre nach dem Tode seines Oheims (1693) ergriff er den Stab des heiligen Otto, zwei Jahre später (1695) erhielt er den Mainzer Kurhut. Ein volles Menschen-

\*) Der hier wiedergegebene Vortrag wurde am 29. Juli 1955 bei der Eröffnung der Schönborn-Ausstellung im Kaisersaal der Neuen Residenz Bamberg gehalten. Anlaß dieser Ausstellung war der 300. Geburtstag des Kurfürsten Lothar Franz von Schönborn († 4. X. 1655); seine Persönlichkeit ist daher häufiger, als die Sache fordert, in den Vordergrund gerückt. Die 200. Wiederkehr des Todestages (18. I. 1756) seines Neffen Franz Georg, Erzbischof von Trier 1729–1756, rechtfertigt wohl die Veröffentlichung an dieser Stelle. Der Text blieb unverändert, nur die notwendigsten Belege wurden angefügt. Es versteht sich von selbst, daß dieser Vortrag weder den Anspruch erhebt, neues Material vorzulegen, noch das bekannte auch nur mit annähernder Vollständigkeit zu verarbeiten. Er hätte seinen Zweck erfüllt, wenn er zu neuen kirchengeschichtlichen Untersuchungen über das deutsche Barockjahrhundert vom Dreißigjährigen Krieg bis zum Vordringen der Aufklärung in der Mitte des 18. Jahrhunderts anregen würde.

alter, bis 1729, hat er beide Würden vereinigt und dafür gesorgt, daß vier seiner Neffen die angesehensten Bistümer im rhein-mainischen Raum erhielten: Johann Philipp Franz das Bistum Würzburg (1719-24), wo er die Residenz begann; Friedrich Karl, Lothars Lieblingsneffe, der Bedeutendste dieser dritten Generation und drei Jahrzehnte hindurch Reichsvizekanzler, Bamberg und Würzburg († 1746); Damian Hugo bekam 1719 Speyer und drei Jahre vor seinem Tode († 1743) auch noch Konstanz, — der einzige Kardinal in der Reihe und Erbauer von Bruchsal; schließlich der Erbauer von St. Paulin in Trier Franz Georg, seit 1729 dort Kurfürst, seit 1732 auch Bischof von Worms. Mit seinem Tode am 18. Januar 1756 schließt die Reihe.<sup>1</sup>

Wir dürfen diese drei Generationen von Fürstbischöfen aus dem Hause Schönborn, die von 1642—1756 Fürstenhut und Mitra trugen, wenn nicht die typischen, so doch die glänzendsten Repräsentanten der Reichskirche nennen, dieses eigenartigen und einmaligen Gebildes, das die Ottonen geschaffen, die Staufer durch Ausbau der Landeshoheit vollendet hatten, der Verbindung des geistlichen Amtes mit weltlicher Macht als Tragbalken des Reichs. War sie damals schon ein Anachronismus? War sie nur noch tote Form, leere Schale, wie man gemeint hat? Ich maße mir nicht an, diese politische Frage hier zu beantworten; nur soviel ist mir klar, daß man sich bei ihrer Behandlung gleich weit von schwärmerischer Reichsromantik wie von enger kleindeutscher Geschichtsauffassung fernhalten muß.

Wir wählen, nachdem wir uns die drei historischen Begriffe unseres Themas — Tridentinum, Schönbornzeit, Reichskirche — oberflächlich verdeutlicht haben, unsern Standpunkt in der Kirche, deren Geschichte, die Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden, uns den Reichtum und die

<sup>1</sup> Die beste kurze Orientierung über die Fürstbischöfe aus dem Hause Schönborn bietet Hantsch in LThK IX 310—313; gut zusammenfassend auch G. Schnürer, Kath. Kirche und Kultur in der Barockzeit (Paderborn 1937) 714 ff. An biographischer Literatur über die Schönborn habe ich benutzt: G. Mentz, Johann Philipp v. Schönborn, Kurfürst von Mainz und Bischof von Würzburg und Worms, 2 Bde (Jena 1896/99); K. Wild, Lothar Franz v. Schönborn (Heidelberg 1904); H. Hantsch, Reichsvizekanzler Friedrich Karl v. Schönborn (Augsburg 1929); M. Domarus, Würzburger Kirchenfürsten aus dem Hause Schönborn (o. O. 1951); für die Geistigkeit und das künstlerische Mäzenatentum der Sch. ist grundlegend A. Chroust - H. Hantsch - A. Scherf, Quellen zur Geschichte des Barock in Franken unter dem Einfluß des Hauses Schönborn, I 1 (Augsburg 1931), I 2 (Würzburg 1950); gut orientieren die in der Reihe der „Mainfränkischen Hefte“ erschienenen Vorträge von M. H. v. Freeden, Würzburgs Residenz und Fürstenhof zur Schönbornzeit (Würzburg 1948); ders., Kunst und Künstler am Hofe des Kurfürsten Lothar Franz v. Schönborn (ebda 1949); J. F. Abert, Vom Mäzenatentum der Schönborn (ebda 1950). Reiches Material bietet auch der Katalog der Schönbornausstellung in Bamberg (29. 7. bis 16. 10. 1955) von W. Tunk, Kurfürst Lothar Franz v. Schönborn (Bamberg 1955).

Fülle menschlicher und göttlicher Möglichkeiten erschließt, nicht weniger als die Natur die Größe ihres Schöpfers. Wir vergegenwärtigen uns zuerst, um die Voraussetzungen des deutschen Barockjahrhunderts zu erkennen, die kirchliche Situation nach dem Westfälischen Frieden, dann stellen wir uns zwei Fragen:

1. Wie weit öffnete sich die Reichskirche der Schönbornzeit der Formkraft des Tridentinums?
2. Entsprach der deutsche Episkopat dieser Zeit, entsprachen die Schönborn dem Bischofsideal des Tridentinums?

### **I. Die kirchliche Situation in Deutschland nach dem Westfälischen Frieden**

Weder der Augsburger Religionsfriede von 1555 noch der Abschluß des Trienter Konzils 1563 hatten dem Expansionsdrang des Protestantismus und dem Defaitismus im deutschen Katholizismus ein Ende gemacht. Wohl waren die kirchlichen Erneuerungskräfte von außen und innen (z. B. die Reformnuntien, der Jesuitenorden, aber auch der Staat) schon wirksam; ob sie sich durchsetzen würden, ob sie auch nur den katholischen Bestand zu wahren im Stande sein würden, das war Jahrzehnte hindurch noch nicht ausgemacht. Die Zugeständnisse, die der protestantische Adel noch 1568 und in den 70er Jahren den Habsburgern in ihren Erbländen abrang, rückten den Verlust des Südens durchaus in den Bereich der Möglichkeit. Eher schon könnte man den günstigen Ausgang des Kölnischen Krieges 1582, die Vereitelung des Protestantisierungsversuches Gebhards von Waldburg, als Zeichen des Umschwungs werten. Das tiefste Tief war um diese Zeit überwunden, die Katholiken, vor allem der Episkopat zeigte stärkeres Selbstbewußtsein und den Selbstbehauptungswillen, der ihnen lange gefehlt hatte. Trotzdem blieb die Lage an gewissen Punkten, nicht etwa nur im Norden (z. B. in Aachen), fluktuierend; die Regierung Gebhards in Bamberg (1599—1609) ist ein Beispiel für diesen Zustand. Und erst recht fluktuierend wurde der kirchliche Besitzstand im Dreißigjährigen Krieg. Die Waffenerfolge Tillys und Wallensteins in den 1620er Jahren, die das Restitutionsedikt ermöglichten, zeigten die Fata Morgana einer Rekatholisierung eines großen Teils der verlorenen Gebiete, aber dann kam der Rückschlag durch das Schwedisch-Französische Bündnis, das Zusammengehen Gustav Adolfs und Richelieus, das sogar den Süden in die größte Gefahr brachte. Der Westfälische Friede war insofern ein Abschluß, als er durch die Aufnahme der Reformierten in den Religionsfrieden und die Festsetzung des Normaljahres den Besitzstand der Konfessionen absteckte.

Aber wie furchtbar war der Rückschlag im kirchlichen Leben, den der Große Krieg verursacht hatte! *Periit ac porro peribit castissimus et populosissimus septentrio* (der Norden

geht ganz verloren), so schloß Franz Wilhelm von Wartenberg im Jahre 1641 seinen Bericht an Papst Urban VIII.<sup>2</sup> Die Romberichte der deutschen Bischöfe entwerfen ein furchtbares Bild der kirchlichen Notlage. Der Konstanzener schreibt 1654, daß er für seine tausend Pfarreien nur 600 Pfarrer habe; im Bistum Würzburg mußte zuweilen ein Priester sieben und mehr Pfarreien versehen, in Straßburg zählte ein Landkapitel von 80 Pfarreien nur 8 Pfarrer. Der Bischof von Freising konnte 1650 nicht einmal die Reisekosten für den Prokurator aufbringen, der seinen Lagebericht in Rom vorlegen sollte.

Die ersten Jahrzehnte nach dem Kriege waren daher ausgesprochenenmaßen dem kirchlichen Wiederaufbau gewidmet, der Wiederaufnahme der kirchlichen Erneuerungsarbeit, die vor dem Kriege begonnen hatte, durch ihn unterbrochen, teilweise vernichtet worden war. Der materielle Aufbau ging schneller vonstatten, als man erwartete, ja man ist versucht, auch damals schon von einem „deutschen Wunder“ zu reden, wenn es auch nicht zehn Jahre, sondern ein reichliches Menschenalter dauerte. Dann aber folgte dem Aufbau der Ausbau und die künstlerische Blüte, das Jahrhundert des deutschen Barock. Es ist kein Zufall, daß Johann Philipp, der Vertreter der ersten Generation, noch nicht der große Bauherr wurde, wie sein Neffe Lothar Franz. Erst den Enkeln gelangen dann die größten Werke, wie die Schlösser von Würzburg und Bruchsal, nicht zuletzt St. Paulin (1734/57). Dasselbe kann man bei den Klöstern beobachten. Otto-beuren, der schwäbische Eskorial, wird 1711 begonnen, 1724 Weingarten eingeweiht. In meiner schlesischen Heimat entstehen Leubus und Heinrichau um die Jahrhundertwende in nie dagewesener Pracht. Die Voraussetzung für diesen künstlerischen Aufschwung um die Jahrhundertwende war nicht nur die Besserung der wirtschaftlichen Verhältnisse in den Bistümern und Abteien, sondern der neue Aufschwung des religiösen Lebens und der kirchliche Wiederaufbau. Damit stehen wir bereits bei der ersten Frage, die wir uns eingangs stellten.

## II. Die Durchführung des Tridentinums und ihre Grenzen

Die kirchengeschichtliche Forschung hat unser Jahrhundert bisher stiefmütterlich behandelt. Man braucht nur den zweiten Band von Georg Schreibers „Weltkonzil von Trient“ aufzuschlagen, um festzustellen, daß die Durchführung des Konzils von Trient in der Regel nur bis in die ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts verfolgt wurde; erst die Aufklärung hat dann wieder größeres Interesse erregt. Und doch genügt schon ein Blick in

<sup>2</sup> J. Schmidlin, Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreißigjährigen Krieges (Freiburg 1940) 70 Anm. 12; auch die folgenden Angaben sind aus Schmidlin entnommen.

den 8. und 9. Band von Hartzheims *Concilia Germaniae*, um sich darüber zu belehren, daß die Gesetzgebung der deutschen Diözesen auch nach dem Westfälischen Frieden immer wieder vom Konzil von Trient ausgeht. Die große Kölner Synode von 1662, noch ein Werk des Weihbischofs Stravius, nimmt fast auf jeder Seite auf die Trienter Reformdekrete Bezug, mag es sich um Predigt und Katechese handeln oder das Brevier der Priester oder das Eherecht der Laien. Ähnlich steht es mit den zahlreichen Synoden des Münsterschen Bischofs Bernhard Christoph von Galen in den Jahren von 1652 bis 1668 und der Trierer Synode des Erzbischofs Orsbeck von 1678. Es wäre unnütz, Belege zu häufen: auch der kirchliche Wiederaufbau nach dem Westfälischen Frieden besaß kein anderes Richtsicht als die Reformarbeit Julius Eichters in Würzburg, Jakobs von Eltz in Trier, Balthasar Dernburgs in Fulda in den Jahrzehnten nach dem Tridentinum. Von Lothar von Schönborn bringt Hartzheim keine Diözesanstatuten, aber die große Relation, die er 1708 über sein Erzbistum Mainz erstattet hat,<sup>3</sup> bietet das gleiche Bild, das auch durch eine der seltenen, streng kirchengeschichtlichen Monographien dieses Zeitabschnittes, das Buch von Robert Haass über den Kölner Generalvikar De Reux, bestätigt wird.<sup>4</sup>

Aber es werden auch die Schwierigkeiten sichtbar, die der Durchführung der Trienter Reformdekrete in Deutschland entgegenstanden. Sie waren praktisch ohne die Mitwirkung des deutschen Episkopates zustande gekommen und nicht auf Deutschland zugeschnitten. Nur einige wenige Monate, vom September 1551 bis Anfang 1552, waren die drei rheinischen Erzbischöfe und mit ihnen ein knappes Dutzend von Bischöfen aus dem deutschen Sprachgebiet (einschließlich der Weihbischöfe) in Trient gewesen; für die Kirchenreform hatte gerade diese Periode so gut wie nichts bedeutet. Die großen Reformdekrete der drei letzten Sessionen des Konzils (XXIII—XXV), in denen Kardinal Morone die Kolumbuslösung des Gegensatzes zwischen nationalen Reformforderungen und kurialer Tradition fand, hatten lediglich das Reformlibell Kaiser Ferdinands I. von 1562 in einigen Punkten berücksichtigt; der deutsche Episkopat war stumm geblieben. So waren diese Dekrete, das eigentliche Reformwerk des Konzils, zwar das Pharmakon für die katholisch gebliebenen Länder geworden, gingen aber auf die besonderen Verhältnisse der Kirche in Deutschland, die noch um ihre Existenz rang, wenig ein.

Eine der fruchtbarsten Einsichten der Trienter Reform war gewesen,

<sup>3</sup> L. A. Veit, Beiträge zur Geschichte der Erzdiözese, der Stadt und Universität Mainz aus der Zeit des Erzbischofs Lothar Franz (Mainz 1918) 10—34; ders., Der Zusammenbruch des Mainzer Erzstuhls infolge der Französischen Revolution (Mainz 1927) 23 ff.

<sup>4</sup> R. Haass, Johann Arnold de Reux, Generalvikar von Köln 1704/30 (Düsseldorf 1936) 55 ff., 79 ff., 122 ff.; auch G. Schwaiger, Kardinal Franz Wilhelm v. Wartenburg als Bischof von Regensburg 1649—61 (München 1954).



daß die Katastrophe der Glaubensspaltung nur deshalb hereinbrechen konnte, weil der Seelsorgsklerus wegen seiner ungenügenden Ausbildung seiner Führungsaufgabe nicht gewachsen war. Man hatte auf dem Konzil anfangs (Sessio V) gemeint, die Erneuerung eines alten Gesetzes, das die Errichtung bzw. geeignete Besetzung je einer theologischen Präbende in den Domkapiteln vorsah, würde genügen. Später, in Sessio XXIII, hatte man für die Ausbildung der künftigen Seelsorger die Errichtung von Priesterseminaren vorgeschrieben, nach dem Beispiel, das unter den Augen des Konzils Bischof Giberti von Verona gegeben und Kardinal Pole in der kurzen Episode der englischen Restauration nachgeahmt hatte. Die Seminargründungen von Eichstätt und Bamberg gehören zu den frühesten ihrer Art, fanden aber keineswegs überall Nachahmung. Lothar Franz entschuldigt sich in seiner Relation von 1708, weil in Mainz keine Theologenpräbende bestand, denn es sei anderweitig für die Ausbildung der Seelsorgsgeistlichen gesorgt. Sein Oheim Johann Philipp hatte ein Priesterseminar errichtet und — darin zeigte sich sein großer Weitblick — für die Heranbildung des Klerus die Genossenschaft des Bartholomäus Holzhauser berufen. So seltsam es klingt: gerade die außerordentliche Bedeutung, die die Gesellschaft Jesu für die katholische Reform in Deutschland gewonnen hatte, war der Durchführung des Seminardekretes in Deutschland nicht günstig gewesen. Man sah in ihren Kollegien, in denen ja häufig philosophisch-theologische Vorlesungen gehalten wurden, die geeigneten Bildungsstätten auch für Kleriker. Frankreich hatte für die Leitung seiner Seminare die Sulpizianer und Eudisten, in Deutschland kam nichts Entsprechendes auf.

Es gab aber noch einen anderen Grund für die langsame Verbreitung des tridentinischen Priesterseminars in Deutschland, ganz abgesehen von den Widerständen, auf die man bei der Dotation stieß. Die großen katholischen Territorien, obenan die geistlichen Staaten, besaßen katholische Universitäten oder Akademien, deren philosophisch-theologische<sup>5</sup> Fakultäten in der Regel den Jesuiten anvertraut waren: Mainz, Trier, Würzburg, Paderborn, Dillingen, Ingolstadt. Die Fürstbischöfe sündigten nicht gegen den Geist des Tridentinums, wenn sie ihre Universitäten als Bildungsstätten auch für ihren Klerus betrachteten, denn die mit dem Seminar verbundene Lehranstalt war vom Konzil als Ergänzung, nicht als Ersatz der für die meisten ja unzugänglichen Universität aufgefaßt worden. Sie übersahen, daß die an den Universitäten bestehenden Kollegien und Bursen, wie etwa das Georgianum in Ingolstadt, nur selten die dem Priesterseminar zuge dachte Erziehungsarbeit sicherten. So haben sich die Seminare in Deutschland nur langsam und spät durchgesetzt, z. B. in Köln nach dem Untergang des 1615 von Erzbischof Ferdinand gegründeten

<sup>5</sup> Beste Übersicht bei R. Haass, Die geistige Haltung der katholischen Universitäten Deutschlands im 18. Jahrhundert (Freiburg 1952).

Seminars erst 1738,<sup>6</sup> in Trier noch später, nämlich 1773 nach der Auflösung des Jesuitenordens.<sup>7</sup>

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts waren freilich auch die katholischen Universitäten großenteils einer Anpassung an die inzwischen erreichten Fortschritte in den positiven Wissenschaften und im Lehrbetrieb bedürftig. Die Mainzer Universitätsreform, die Kurfürst Lothar Franz nach 1704 gegen den heftigen Widerstand der Kapitel des Erzstifts durchsetzte, kam allerdings nicht der philosophischen und der theologischen Fakultät zugute, die den Jesuiten anvertraut war, sondern der juristischen und der medizinischen.<sup>8</sup> Indem er diese hob, wollte er seine Landeskinder vom Besuch protestantischer Universitäten abhalten, die damals die katholischen in den historischen und Naturwissenschaften zu überflügeln begannen. Es ist, als ob er eine Ahnung von der Krise des europäischen Geistes gehabt hätte, die sich um 1700 anbahnte: 1695 begann Bayles *Dictionnaire historique et critique* zu erscheinen, 1713 prägte Collins den Begriff des Freidenkers. Das Abendland entglitt der geistigen Führung durch die Kirche.

Wir tasten die Grenzen der Durchführung des Tridentinums in Deutschland auch noch an einer anderen Stelle ab. Eine der fundamentalen Forderungen des Konzils von Trient war das Verbot der Kumulation von Bistümern.<sup>9</sup> Sie war einer der Krebschäden der vortridentinischen Kirche gewesen, beruhend auf der verhängnisvollen Trennung von Pfründe und Amt, die sich auf den unteren Stufen der Hierarchie im Vikarsystem der Pfarrer fortsetzte. Lorenzo Campeggio, der Legat des Augsburger Reichstags von 1530, hatte Bologna und Salesbury besessen, daneben noch vier andere Bistümer verwaltet, allerdings nicht alle gleichzeitig. Dieser Zustand erklärt die auf den ersten Blick verwunderliche Tatsache, daß auf dem Konzil die bischöfliche Residenzpflicht geradezu das Schibboleth der Kirchenreform geworden war. Im Reich war diese

<sup>6</sup> E. Reckers, *Geschichte des Kölner Priesterseminars* (Köln 1929) 49.

<sup>7</sup> Im 1592 eröffneten „Seminarium S. Banti“ und im 1667 gestifteten „Lambertinum“ kann man das Seminardekret von Trient noch nicht erfüllt sehen, weil sie nur einem geringen Prozentsatz des Priesternachwuchses Platz boten. Vgl. *Handbuch des Bistums Trier* 20 (1952) S. 87; P. A. Reuß, *Geschichte des Bischöflichen Priesterseminars zu Trier* (Trier 1890) S. 50–58; 69–86.

<sup>8</sup> L. A. Veit, *Aus der Geschichte der Universität zu Mainz 1477–1731: Hist. Jahrbuch* 40 (1920) 106–136, besonders 121 ff. Über ähnliche Reformen in Trier durch Kurfürst Franz Ludwig E. Zenz, *Die Trierer Universität 1473 bis 1798* (Trier 1949) 51 f. Einen gewissen Maßstab für die Modernisierung der katholischen Universitäten liefert die Einführung des Geschichtsstudiums, so in Würzburg durch Johann Philipp Franz v. Schönborn und seinen Bruder Friedrich Karl, E. C. Scherer, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten* (Freiburg 1927) 293 ff., auch Domarus, *Würzburger Kirchenfürsten* 202 ff.

<sup>9</sup> Sess. XXIV de ref. c. 17, Conc. Trid. IX 986.

Kumulation verhältnismäßig selten; daß Albrecht von Brandenburg Mainz zu Magdeburg und Halberstadt erhielt, war eine Ausnahme. In der nachtridentinischen Zeit dagegen wurde die Kumulation häufig, und zwar unter Duldung, ja teilweiser Förderung durch das Papsttum. Durch fast 200 Jahre (1583—1761) haben Prinzen aus dem Hause Wittelsbach das Erzbistum Köln, zeitweise auch die Bistümer Lüttich, Münster, Paderborn, sogar Hildesheim in einer Hand vereinigt; ein Habsburger, Erzherzog Leopold Wilhelm, († 1662) besaß Passau, Breslau und Olmütz im Osten, Straßburg im Westen und war außerdem Deutschmeister.<sup>10</sup>

Das ursprüngliche Motiv dieser Begünstigung der Dynastien Habsburg und Wittelsbach war durchaus legitim: die gefährdeten Bistümer sollten dadurch gesichert werden, daß sie mit einer der beiden großen katholischen Dynastien verbunden wurden. Am deutlichsten tritt dieses Motiv bei Köln hervor. Andererseits ist keine Frage, daß allmählich, vor allem bei den Wittelsbachern, das dynastische Interesse über das kirchliche dominierte, und darin sprach sich der Wandel im Verhältnis von Kirche und Staat aus, der im Zeitalter der Gegenreformation vor sich ging: der Staat war schließlich nicht mehr Stütze der Kirche, vielmehr stützte die Kirche den Staat, genauer die Dynastie; Köln wurde zur Sekundogenitur der Wittelsbacher.

Die Kumulationen der Schönborn, wie der Greiffenklau, Metternich, Erthal, von der Leyen, haben andere Motive und ein anderes Gepräge. Meist werden benachbarte Bistümer wie Würzburg-Bamberg, Trier-Speyer, Mainz-Worms, verbunden. Diese beschränkte Häufung hatte ihr letztes Fundament im Prinzip der beiden Religionsfrieden, das die Sicherung der katholischen Religion an die landesherrliche Gewalt band. Bei der Mainzer Koadjutorwahl unseres Lothar Franz war auch noch ein finanzielles Motiv wirksam: mit den Mitteln vom Bamberg, das er bereits besaß, werde Lothar Franz im Stande sein, das durch den Pfälzischen Krieg schwer mitgenommene Mainz wieder aufzubauen.<sup>11</sup> So begründete Erzbischof Ingelheim seinen Antrag in Rom, aber gewiß nicht weniger wirkte die Abneigung der Mainzer mit, den anderen Bewerber, den Pfälzer Franz Ludwig, einen Schwager Kaiser Leopolds I., zum Herrn zu bekommen.

Die Reichskirche der Schönbornzeit war und blieb Adelskirche; diesen Zustand hat das Konzil von Trient nicht zu beseitigen vermocht. Die tragenden Kräfte dieser Adelsheerrschaft waren die Domkapitel, dieselben Domkapitel, die in der Zeit der Glaubensspaltung so zäh die alte Kirche verteidigt hatten, und die sich jetzt den absolutistischen Neigungen ihrer Fürstbischöfe widersetzen, wie Lothar Franz in beiden Stiften, am mei-

<sup>10</sup> Zum Folgenden vgl. H. E. Feine, Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation (Stuttgart 1921), besonders die Tabelle 408 ff.

<sup>11</sup> Wild, Lothar Franz v. Schönborn 8 f.

sten aber in Mainz erfahren mußte. Der Besitz mehrerer Kanonikate war die Voraussetzung für eine erfolgreiche Bewerbung um die Bistümer; man besaß deren zwei, drei, ja vier. Lothar Franz und die Schönborns folgten darin nur der Gewohnheit ihrer Zeit. Nur insofern machte sich das Tridentinum bemerkbar, als Sitz und Stimme an den Empfang der Subdiakonatsweihe gebunden waren.

Diese beiden Beispiele — Priesterseminar und Bistumskumulation — mögen genügen. Die Durchführung des Tridentinums stößt auf Grenzen, die in der soziologischen Struktur der Kirche — so bei der Adels Herrschaft — oder in ihrem Schicksal seit der Glaubenspaltung, so beim Priesterseminar — gegeben waren, nicht im guten oder bösen Willen des einzelnen lagen. Aber war nicht das Haupthindernis die Zurückhaltung der Reichsbischöfe — oder doch eines großen Teils von ihnen — gegenüber dem Papsttum, ihr Episkopalismus?<sup>12</sup> Hat nicht Johann Philipp von Schönborn den päpstlichen Protest gegen den Westfälischen Frieden mißbilligt, sich im Streit des Kurfürsten Max Heinrich von Köln mit dem Kölner Nuntius auf die Seite des Kurfürsten gestellt, hat er nicht in Mainz die Appellationen nach Rom jahrelang zu verhindern gewußt?<sup>13</sup> Und hat nicht Lothar Franz das Mißfallen Papst Clemens' XI. dadurch erregt, daß er als Erzkanzler des Reiches gestattete, daß über die protestantischen Beschwerden gegen die Rijswyker Klausel verhandelt wurde, daß er ihre Aufhebung im Utrechter Frieden billigte und bei der Kaiserwahl von 1711 gar den päpstlichen Nepoten Annibale Albani aus Frankfurt ausweisen ließ?<sup>14</sup> Friedrich Karl wurde als Reichsvizekanzler für das Vorgehen Kaiser Josephs I. gegen den Kirchenstaat (1708) verantwortlich gemacht, seine Bestätigung als Koadjutor von Bamberg eben deswegen lange verzögert.

Man kann diese Tatsachen nicht dadurch aus der Welt schaffen, daß man auf das Wort Johann Philipps hinweist, der Heilige Stuhl sei „summe zu venerieren“,<sup>15</sup> oder auf die Stiftung der Prophetenbilder im Lateran durch Lothar Franz.<sup>16</sup> Wenn man ein richtig abgewogenes

<sup>12</sup> Vg. F. Vignier, Gallikanische und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum (München 1913) 26 ff.; grundlegend noch immer L. Mergentheim, Die Quinqueñalfakultäten *pro foro externo*, 2 Bde (Stuttgart 1908); einen kleinen Nachtrag zur Geschichte des Fakultätenrechtes im 17. Jahrhundert habe ich Röm. Quartalschrift 39 (1931) 413 ff. geliefert.

<sup>13</sup> Mentz, Johann Philipp v. Schönborn II 169—200.

<sup>14</sup> Wild, Lothar Franz v. Schönborn 153 ff., 159; vgl. auch Pastor, Gesch. der Päpste XV 66 ff.

<sup>15</sup> Mentz, Johann Philipp v. Schönborn II 183.

<sup>16</sup> Nach Chroust-Hantsch-Scherf, Quellen zur Geschichte des Barocks in Franken I 447 ff. betrugen die Kosten der Prophetenbilder 1500 Fl. Von Lothars Neffen besaßen Damian Hugo, der Kardinal, und Johann Philipp Franz, der Bischof von Würzburg, ausgesprochenermaßen die Wertschätzung und



Urteil über den Schönbornschen Episkopalismus gewinnen will, muß man erstens in Betracht ziehen, daß er nicht die scharfe theoretische und konziiliaristische Grundlage hat, wie der Gallikanismus in Bossuets Artikeln von 1682. Dieser deutsche Frühepiskopalismus war praktische Verteidigung der bischöflichen Gewalt, so wie man sie damals auffaßte, und der deutschen Konkordate, am ehesten vergleichbar dem Episkopalismus der Mehrzahl der spanischen Bischöfe in Trient. Man fühlte sich durch die päpstliche Verurteilung der gallikanischen Artikel nicht getroffen, man lebte aber vor allem noch nicht in den dogmatischen Klarheit über den päpstlichen Primat, den erst das Vatikanische Konzil geschaffen hat.

Zweitens war Lothar Franz wie schon sein Oheim stets bemüht, die unleugbar vorhandenen Spannungen zwischen Kurie und Reichskirche zu entschärfen. Strikt hat er sich geweigert, Kaiser Joseph I. in dem Konflikt mit Papst Clemens XI. durch Erneuerung der deutschen *Gravamina* politische Hilfsstellung zu leisten.<sup>17</sup> Andererseits war er aber auch bemüht, den mühsam hergestellten Frieden zwischen den Konfessionen im Reich nicht zu stören; unabdingbare Prinzipien hat er dabei, soweit ich sehe, niemals verletzt. Seine Grundhaltung gegenüber dem Papsttum darf nicht an der nachvatikanischen gemessen werden. Wer sie verurteilt, der muß bereit sein, einen großen Teil des damaligen Episkopates der Gesamtkirche zu verurteilen.

Wir haben uns damit an die zweite Frage herangearbeitet: Entsprechen die Fürstbischöfe der Schönbornzeit dem Bischofsideal, das vom Konzil von Trient aufgestellt wurde?

### III. Der deutsche Fürstbischof und das Tridentinische Bischofsideal

Hat nicht bei den Fürstbischöfen der Barockzeit der Fürst den Bischof ganz verdrängt? Ist die Reichskirche nicht eher eine Laisierung der Kirche als eine Klerikalisierung des Reichs?

Seit Sarpi hat man immer wieder das Konzil von Trient als einen Sieg des Papsttums und der überlegenen Diplomatie der Römischen Kurie über den Episkopat der Nationen hingestellt. Daß das Konzil, vor allem dadurch, daß das Papsttum seine Durchführung in die Hand nahm, dessen Autorität außerordentlich gesteigert hat, steht außer Frage. Vom kirchlichen Leben her gesehen ist die faktische Stärkung der bischöflichen Position innerhalb der Diözese und die Aufstellung eines neuen, im Grunde paulinisch-altchristlichen Bischofsideals das weit Wichtigere. Dieses Bischofsideal hatte der Erzbischof von Braga Bartolomeo de los Martyres in seinem *Stimulus pastorum* auf Wunsch des damaligen

Gunst der Päpste; aber auch bei Friedrich Karl besserte sich das Verhältnis, seitdem er nicht mehr Reichsvizekanzler war. Domarus, Würzburger Kirchenfürsten 143, 229.

<sup>17</sup> Wild, Lothar Franz v. Schönborn 155.



Papstnepoten Carlo Borromeo beschrieben, das Konzil in seinen beiden letzten Sessionen (XXIV c. 1 und XXV c. 1) übernommen: nur die *digniores et ecclesiae magis utiles* sollten Bischöfe werden, *animarum salutem et coelestem patriam cogitantes*. Dieses Bischofsideal hatte der heilige Karl Borromäus gelebt und beispielhaft verwirklicht: der Bischof als Hirt und Lehrer seiner Diözese, dessen oberste *Maxime* lautete: *Salus animarum suprema lex esto*.<sup>18</sup>

Sind die Prälaten des Gaibacher Familienbildes<sup>19</sup> in den Louis-Quatorze-Perücken, die sich mit großem Hofstaat umgaben und prächtige Schlösser bauten, nicht ein Hohn auf das Bischofsideal der Borromeo, Thomas von Villanova, Franz von Sales? Mit Absicht formuliere ich diese Frage so scharf und im Grunde ungeschichtlich, um die wahre, historische Lösung zu finden. Sie muß vom Maßstab ausgehen, den wir anzulegen haben.

Sessio XXV c. 1 beginnt mit den Worten: *Optandum est*, es ist zu wünschen. Das tridentinische Bischofsideal war als ideale Norm, nicht als verpflichtendes Gesetz gedacht, es sollte geistig formen, nicht gesetzlich binden. Ein jüngerer Zeitgenosse des heiligen Karl Borromäus, der Veroneser Bischof Agostino Valier, hat schon darauf hingewiesen, daß manches im Leben des Heiligen *caute imitandum*, nur mit Vorsicht nachzuahmen sei. Es wäre im höchsten Grade ungeschichtlich und ungerecht, formalistisch Einzelzüge im Lebensstil eines so großen Vorbildes zur Norm für andere Zeiten und andere Verhältnisse zu machen. Julius Echter von Würzburg, an dem doch jeder Zoll ein Fürst war, hat der Absicht der Trienter Väter und dem tieferen Sinn des Dekretes in seiner Weise durchaus entsprochen. Der deutsche Fürstbischof mußte seine Stellung als Landesherr benutzen, um den katholischen Glauben zu schützen und den Erfordernissen des bischöflichen Amtes gerecht zu werden. Wer am Buchstaben haftet, der muß auch Fénélon verurteilen. Ja, auch die Päpste des 17. Jahrhunderts könnten dann nicht bestehen.

Auch bei ihnen stellt sich ja, wenn auch auf einer anderen Ebene, das Problem Pontifex und Fürst auf einer anderen Ebene insofern, als

<sup>18</sup> Die Belege in meinem Aufsatz das Bischofsideal der katholischen Reformation: *Sacramentum ordinis*, hgb. v. E. Puzik u. O. Kuß (Breslau 1942) 200–256, italienisch in Buchform unter dem Titel *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica* (Brescia 1950); bedeutend erweitert in der französischen Bearbeitung von P. Broutin, *L'évêque dans la tradition pastorale du 16<sup>e</sup> siècle* (Brügge 1953). Eine wertvolle Ergänzung brachte J. J. Tellechea, *La figura ideal del Obispo en las obras de Erasmo: Scriptorium Victorienne* 1955, 201–230.

<sup>19</sup> Das um 1740 von Franz Lippolt für die Pfarrkirche in Gaibach/Ufr. gemalte Altarbild stellt 11 Mitglieder des Hauses Schönborn unter der Trinität dar; wiedergegeben in Taf. I des in Anm. 1 zitierten Ausstellungskatalogs von W. Tunk.

bei den Päpsten die Souveränität eine Voraussetzung ihrer kirchlichen Unabhängigkeit ist. Die Zeiten, da der Kirchenstaat und eine Nepotenpolitik großen Stiles das Papsttum in die italienische Dynastenpolitik verstrickten, waren damals längst vorüber. Aber auch die Strenge eines Pius V. hatte seit Urban VIII. wieder einer weltoffenen, kunstfreudigen Richtung Platz gemacht. Innocenz XI., der große Vorkämpfer streng kirchlicher Grundsätze gegen die Übermacht Ludwigs XIV., war in der Papstreihe des 17. Jahrhunderts eher Ausnahme als Regel. Die Zeitgenossen unseres Lothar Franz, Innocenz XII. (Pignatelli) und Clemens XI. (Albani) wirken matt, wenn man sie mit ihm oder gar mit Pius V. oder dem großen Sixtus V. vergleicht. Die Sorge für den Kirchenstaat füllt auch bei ihnen einen erheblichen Teil ihrer Zeit und Arbeitskraft aus. Wenn wir Innocenz XII. nicht verargen, daß er sich persönlich um den Ausbau der Kirchenstaatshäfen Civita Vecchia und Nettuno kümmerte<sup>20</sup>, warum sollen wir es dann Lothar Franz verübeln, daß er merkantilistische Getreidepolitik und Zollpolitik in Bamberg und Mainz trieb?

Persönlich fromm und moralisch untadelig waren alle diese Päpste. Und damit kommen wir auf einen dritten, wie ich glaube entscheidenden Gesichtspunkt. Lothar Franz von Schönborn war von einer durchaus echten, priesterlichen Frömmigkeit erfüllt. Der Jesuit Göb berichtet in seiner Leichenrede, offensichtlich auf Grund eigenen Erlebens, eine höchst bezeichnende Episode<sup>21</sup>. Zwei Protestanten, ein Lutheraner und ein Reformierter, hatten sich am Weihnachtsfest in unmittelbarer Nähe des Altares im Mainzer Dom postiert, an dem Lothar seine drei heiligen Messen feierte, um den Zelebranten genau beobachten zu können. Als die Messen vorüber waren, erschienen die beiden an der Pforte des Jesuitenkollegs und begehrten, in die katholische Kirche aufgenommen zu werden. „Von Jugend an“, sagte der eine, „bin ich gelehrt worden, die Meß der Katholischen sei eine Abgötterei. Nun aber kann ich das nicht mehr glauben. Der Kurfürst von Mainz ist doch auch ein kluger Herr, und dennoch hat er jetzund, wie ich mit Augen gesehen, sogar andächtig drei Messen gelesen.“ Seine Haltung beim Meßopfer war, wie der selbe Göb sagt, gravitatisch, zugleich aber „herzdurchdringlich“. Diese Frömmigkeit, die sich durch viele Beispiele belegen läßt, war durchaus nicht, wie sein Biograph Wild meint, nur konventionell, sie kam aus dem Innersten der Seele.

Alle Schönborn haben die tridentinische Forderung, bald nach der Ernennung die bischöfliche Konsekration zu empfangen, erfüllt, Lothar Franz unmittelbar nach der Besteigung des Mainzer Stuhles (6. Nov. 1695).

<sup>20</sup> Pastor, *Gesch. der Päpste* XIV 1086 f.

<sup>21</sup> Veit, *Beiträge* 4f. Zahlreiche Belege für die persönliche Frömmigkeit der beiden, in Würzburg zur Regierung gelangten Neffen Lothars bei Domarus, *Würzburger Kirchenfürsten* 142, 210 ff., 214 ff.

Bei den Prinzen, die Bischofsstühle bestiegen, gab es zuweilen Verzögerungen und Ausnahmen; aber die Zeiten, da Kaiser Karl V. vom Kölner Erzbischof Hermann von Wied unwidersprochen sagen konnte, er habe in seinem ganzen Leben nur drei heilige Messen gelesen, waren vorüber.

Es ist nicht meine Absicht, um die Häupter der Barockbischöfe Heiligenscheine zu malen, die Flecken in ihrem Leben wegzuretuschieben. Nur darauf möchte ich die Aufmerksamkeit lenken, daß sogar bei solchen, denen wir Tadel nicht ersparen können, die innere christliche Grundhaltung noch intakt war. Der Wittelsbacher Joseph Clemens, Erzbischof von Köln 1688—1723, war durch die Staatsraison seines Hauses in den geistlichen Stand gezwungen worden und in seinem Privatleben, wenigstens in seinen jüngeren Jahren, nicht tadelsfrei. Aber welche aufrichtige und rührende Frömmigkeit enthüllt das Büchlein mit seinen Gebetsintentionen, das Schrörs der Vergessenheit entrissen hat<sup>22</sup>. Dieser Prinz betet für die Menschen seiner Umgebung, bis zum Kammerdiener und Sattelknecht, aber ebenso für die großen Anliegen der Kirche und für seine Feinde, auch für Joseph I., der ihn 1706 wegen seines Bündnisses mit Ludwig XIV. in die Reichsacht getan hatte. Fénelon, der Joseph Clemens 1707 im Exil die Bischofsweihe spendete, bekannte von ihm, daß er solch lebendigen Glauben noch nie gefunden habe.

Optisch steht das landesherrliche Wirken vor dem bischöflichen, weil es den größeren Raum füllt. Wir müßten hier eigentlich Schönborns Leistungen auf kirchlichem Gebiet die Förderung der Jesuiten und der Kapuziner, die Einführung der Englischen Fräulein in Bamberg, sein Interesse für Konversionen, auch für den geplanten Bau einer katholischen Kirche in Hannover aufzählen. Nur auf einen Punkt von allgemeinerer Bedeutung will ich zum Schluß noch die Aufmerksamkeit lenken.

Die nicht wegzudenkende Ergänzung der geistlichen Fürsten sind ihre Weihbischöfe. Auf dem Konzil von Trient hatte man ganz richtig empfunden, daß die Institution der Weihbischöfe, die sich im späten Mittelalter eingebürgert hatte, der Verwirklichung des strengen tridentinischen Bischofsideals insofern entgegenstand, als sie den nicht-residierenden Bischöfen, die beispielsweise an der Kurie oder am Pariser Hofe lebten, ihr Gewissen zu beschwichtigen erlaubte. In den Debatten des Jahres 1563 war deshalb die Abschaffung der Weihbischöfe gefordert worden<sup>23</sup>. Das Konzil hat sich diese radikale Forderung nicht zu eigen

<sup>22</sup> H. Schrörs, Zum Privatleben des Kurfürsten Joseph Clemens: *Annalen d. Hist. Vereins f. d. Niederrhein* 92 (1912) 125—133.

<sup>23</sup> Während der Debatte über die Reformvorlage der Sess. XXIII sprachen sich der Kardinal von Lothringen, die Erzbischöfe von Kreta, Granda, Braga, Siena, Sens u. a., vor allem spanische und französische Bischöfe für die vollständige Abschaffung der Weihbischöfe aus, *Conc. Trid. IX* 489, 502 ff., 507, 510 f., 522 f.

gemacht, vielmehr einen klugen Mittelweg beschritten, der die Möglichkeit einer Ergänzung des — in der Tat häufig mit anderen Aufgaben belasteten — Bischofs durch einen Weihbischof offen ließ. In der nachtridentinischen Reichskirche wurden die Weihbischofe als *vicarii in pontificali-bus*, manchmal zugleich als Generalvikare, in vielen Bistümern die Hauptträger des geistlichen Kirchenamtes und der tridentinischen Reform. Johann Philipp von Schönborn hatte als Weihbischof Peter von Wahlenburch, dessen Bruder Adrian als Nachfolger des ausgezeichneten Stravius das gleiche Amt in Köln bekleidete. Lothar Franz nahm 1705 den Stiftsdekan von St. Stephan, Schnatz, als Weihbischof in Bamberg an. Der schon öfters erwähnte Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg hatte in seinem Bistum Breslau durch Jahrzehnte den tüchtigen Weihbischof Elias von Sommerfeld, dessen Visitationsberichte so vorzüglich waren, daß sie bis in die Gegenwart in der Registratur des bischöflichen Ordinariats aufbewahrt und fortwährend konsultiert wurden. Ähnlich wirkten in Trier die Weihbischofe Verhold (1688—1708) und Eyff (1708—1729), der letztere unter und neben Franz Ludwig v. d. Pfalz, der 1716—1729 ja auch Erzbischof von Trier war. Diese Weihbischofe waren die notwendige Ergänzung ihrer Fürstbischofe.

Ich glaube, man darf die Antwort auf die gestellte Frage so formulieren: Lothar Franz von Schönborn verstand nicht nur als Fürst zu herrschen und als Mensch zu bezaubern, er wußte auch als Priester zu erbauen und als Bischof für das Reich Gottes zu wirken.

Wenn ich als Kirchenhistoriker vor der Krone der römischen Paläste, dem Palazzo Farnese stand, oder vor dem herrlichen Farneseschloß Caprarola am Abhang des Monte Cimino, dann drängte sich mir manchmal der Gedanke auf: Wie vieler Seelen Schicksal ist in diesen Quadern eingemauert, der Seelen, die dem Erbauer, Kardinal Alessandro Farnese, in seinen Dutzenden von Pfründen anvertraut waren und vernachlässigt wurden. Der Besucher von Pommersfelden oder Bruchsal ist durch diesen Gedanken nicht gequält. Diese Schlösser sind Schöpfungen kunstfreudiger, kunstbegeisterter Männer, die von ihren geistlich-weltlichen Einkünften guten Gebrauch zu machen verstanden und auf ihre Weise die Begegnung von Kirche und Kultur verwirklichten, unbekümmerter, als wir es heute tun könnten, aber noch innerhalb der Grenzen, die dem kirchlichen Kulturschaffen durch den apostolischen Auftrag gesetzt sind. Die Schönborn haben, wie man treffend gesagt hat<sup>24</sup>, ihre geistliche Macht wahrhaft geistig gebraucht. Ihr Mäzenatentum ist nicht die einzig mögliche, wohl aber eine durchaus legitime Realisierung des Verhältnisses von Kirche und Kultur. An Leidenschaft für das Bauen und Gestalten stand Lothar Franz den leidenschaftlichsten Bauherren des Cinquecento nicht nach. Der

<sup>24</sup> J. F. Abert, Vom Mäzenatentum der Schönborn 5.

„Bauwurm“, von dem er in seinen Briefen mit leichter Selbstironie spricht, bohrte in ihm nicht weniger stark als in Sixtus V. und Urban VIII. oder in einem der großen Kardinäle der Renaissance und des Barock. Einer von ihnen, Kardinal Ricci, der Erbauer der Villa Medici auf dem Monte Pincio, hat auf ihn das italienische Sprichwort angewendet: Chi da nel mal della pietra, non ne guarisce mai: Wer das Steinleiden hat, wird es nie los<sup>25</sup>. Aber von der Bedenkenlosigkeit, mit der so mancher Kirchenfürst der Renaissance der Baulust frönte, war Schönborn ebenso weit entfernt wie von der spielerischen Skepsis und der Leichtfertigkeit, die vom sterbenden Ancien Regime im Rokokozeitalter auch nach Deutschland herüberwirkte. Die Schönborn stehen als Vollender am Ende der Erneuerungswelle, die mit dem Konzil von Trient eingesetzt hat. Sie hämmern an der künstlerischen Krone, die jede kirchliche Blütezeit sich schafft.

Wer heut für die Reichskirche der Barockzeit eintritt, gerät in den Verdacht der Abendlandromantik. Ich fühle mich von ihr gänzlich frei. Aber ich bejahe aus Überzeugung das positive Verhältnis der Kirche zur Kultur und ihre Kulturkraft<sup>26</sup>. Darum sehe ich in Lothar Franz von Schönborn einen *Sacerdos magnus, qui in diebus suis* — nach den Gegebenheiten seiner Zeit — *placuit Deo*.

---

<sup>25</sup> H. Jedin, Kardinal Giovanni Ricci: *Miscellanea Pio Paschini II* (Rom 1949) 330.

<sup>26</sup> Dieser Satz wurde im Juli 1955 niedergeschrieben mit der Blickrichtung auf die Lehre von der völligen Indifferenz des Christentums zur Kultur. Es bedarf wohl keines Beweises, daß er nicht im Gegensatz steht zu der von Papst Pius XII. in seiner Ansprache an die Mitglieder des X. Internationalen Kongresses für Historische Wissenschaften vom 7. September 1955 dargelegten Lehre, daß die katholische Kirche sich mit keiner Kultur identifiziert. In der gleichen Ansprache sagt der Papst: „Die katholische Kirche hat einen mächtigen, ja entscheidenden Einfluß auf die kulturelle Entwicklung der zwei letzten Jahrtausende ausgeübt. Aber sie ist fest davon überzeugt, daß die Quelle dieses Einflusses in dem für sie charakteristischen geistlichen Element liegt, in ihrem religiösen und moralischen Leben.“ Diesen Zusammenhang für die Bischöfe der Barockzeit aufzuzeigen, war eines der Anliegen meines Vortrags.



# Soziologie und Seelsorge

Von Professor Joseph Höffner, Münster

Es könnte befremden, den priesterlichen Mittlerdienst des Seelsorgers mit der modernen Soziologie in Verbindung zu bringen, die man — nicht ganz zu Unrecht — eine ziemlich weltliche und verdächtige „Tochter des Positivismus“ genannt hat<sup>1</sup>. Suchen doch in der Tat zahlreiche Soziologen das Sittliche und Religiöse positivistisch als eine bloße Auswirkung der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse und Entwicklungen zu deuten. Dennoch wäre es voreilig, das berechtigte Anliegen der Soziologie mit dem Hinweis auf ihren positivistischen Ursprung leichtthin abzutun und jede Beziehung zur Seelsorge von vornherein zu leugnen. Soziologie ist weder Sozialmetaphysik noch Sozialethik oder Sozialpädagogik. Sie beschränkt sich vielmehr darauf, die Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Lebens empirisch-systematisch zu erforschen und in ihren Zusammenhängen zu deuten. Dieser Zielsetzung dienen auch die Hilfsdisziplinen der Soziologie: die Sozialstatistik, die eine möglichst genaue quantitative Vollständigkeit anstrebt, und die Soziographie, die bestimmte soziale Gebilde, etwa eine Pfarrei oder ein Bistum, untersucht und darstellt und sich dabei häufig repräsentativer Erhebungen bedient. Die soziologische Methode wird nicht selten auf gewisse massenstatistische Wahrscheinlichkeitsgesetze stoßen, durch deren Aufdeckung freilich keineswegs die persönliche Freiheit des Menschen in Frage gestellt wird.

## *„Ich kenne die Meinen“*

Richtig verstanden, vermag die Soziologie einem echten Anliegen der Seelsorge zu dienen, jenem Anliegen, das in dem Herrenwort aufleuchtet: „Ich kenne die Meinen“ (Joh 10, 14). Die dogmatische, liturgische und kirchenrechtliche Sicht soll durch die soziologische ergänzt, nicht ersetzt werden. C. J. Nuesse und Th. J. Harte haben darauf aufmerksam gemacht<sup>2</sup>, daß z. B. die kirchenrechtlich festgesetzte Führungsstellung des Pfarrers von einer anderen „stärkeren Persönlichkeit“ im Alltag der Pfarrei unterwandert und usurpiert werden kann, sei es ein Kaplan, die Haushälterin, ein sonstiges Gemeindemitglied oder eine Clique. Um dieses in seinen Ursachen, Zusammenhängen und Auswirkungen zu deutende Gesellschaftlich-Tatsächliche geht es der Soziologie, wenn sie in den Dienst der Seelsorge tritt.

<sup>1</sup> Herder-Korrespondenz VII, 315.

<sup>2</sup> C. J. Nuesse und Th. J. Harte, *The Sociology of the Parish*. Milwaukee 1951.

Das Wort Jesu „Ich kenne die Meinen“ wird meistens im Sinne des persönlichen Kennens des einzelnen Menschen, etwa des Nathanael unter dem Feigenbaum, gedeutet. Es wäre aufschlußreich, ist jedoch bisher noch kaum zusammenfassend geschehen, aus den vier Evangelien jene Worte und Verhaltensweisen Jesu zusammenzustellen, die von der meisterhaften Einsicht des Herrn in die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse Palästinas zeugen. Christus war mit dem sozialen Milieu vertraut. Er wußte um die Spannungen zwischen Juden und Römern, um das politische Ränkespiel des Herodes Antipas, den er einen „schlau Fuchs“ nannte (Lk 13, 23), um den unheilvollen Einfluß der Pharisäer auf das Volk, um die irdisch-nationalen Messias Hoffnungen seiner Zeit. Er kannte die sozialen Schichtungen: die Reichen, die Tagelöhner, die Knechte, die Landleute, die Hirten, die Fischer, die Handwerker.

### *Verständnis des Kaiρός*

Man dürfte kaum fehlgehen, wenn man die soziologische Einsicht in die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse als Vorstufe zum Verständnis des biblischen Kaiρός begreift. In der Sprache der Bibel bedeutet Kaiρός zunächst die Zeit Gottes, dessen Vorsehung die jeweilige „geschichtliche Stunde“ bestimmt, dann aber auch die Forderung der gottgeschenkten Stunde an den Menschen. So hat z. B. Jerusalem seinen einmaligen, unwiederbringlichen Kaiρός nicht erkannt (Lk 19, 44). Auch der Masse des jüdischen Volkes macht Jesus den Vorwurf, daß sie den Kaiρός nicht begreift: „Am Abend sagt ihr: Es gibt schönes Wetter; denn der Himmel ist feuerrot. Am Morgen: Heute gibt es Sturm; denn der Himmel ist trübbrot. Das Aussehen des Himmels wißt ihr zu deuten, die Zeichen der Zeit aber versteht ihr nicht“ (Mt 16, 2—3).

Dem Beispiele Christi folgend, haben Bischöfe und Priester von Anfang an sich bemüht, das soziale Milieu ihrer Seelsorgebezirke zu verstehen, weil sie wußten, daß es sich um eine wichtige natürliche Voraussetzung der Seelsorge handelt. In der Alten Kirche sind vor allem Chrysostomus und Augustinus Meister dieser Methode gewesen. Die beiden begnadeten Seelsorger haben versucht — nicht wissenschaftlich-systematisch, sondern praktisch-seelsorglich —, die Struktur und die Kräfte des sozialen Milieus zu analysieren: das Heidentum, das sich zwar in der Liquidierung befand, aber als Erbschaft Aberglauben, Tierhetzen, Schauspiellust und Verharmlosung geschlechtlicher Vergehen hinterlassen hatte; die soziale Zusammensetzung der Gemeinde: die Gebildeten und Ungebildeten, die Juden und Häretiker, die Herren und die Sklaven und die mit den Sklavinnen gegebene Gefährdung der ehelichen Treue, die Reichen in ihren Palästen und die Armen in ihren kümmerlichen Unterkünften — rund 100 000 Christen gibt es in Konstantinopel, darunter

50 000 Arme, sagte Chrysostomus in einer Predigt<sup>3</sup>, — die Frommen in der Gemeinde und die Alltagschristen mit ihrer menschlichen Armseligkeit, — Augustinus beschwor in der Osternachtfeier die Neugetauften, am Ostersonntag doch nicht halbbetrunken in den Gottesdienst zu kommen<sup>4</sup>.

Unser *Καίρος* ist die heutige geschichtliche Stunde: das industrielle Zeitalter mit seiner Technik und Güterfülle, die materialistische Gesinnung vieler Menschen und ihr Lebensstandard-Denken, die sich ausbreitende Macht des Bolschewismus mit seiner Pseudo-Religion des dialektischen Materialismus.

### *Mitbedingtheit des religiösen Verhaltens durch die gesellschaftlichen Verhältnisse*

Wenn der Trierer Bischof vor hundert Jahren die Landpfarreien seiner Diözese visitierte, fand er eine gesellschaftliche Struktur vor, die von der heutigen durchaus verschieden ist. Fast alle Menschen verrichteten damals ihre Berufsarbeit in den Familien: als Bauern, Handwerker, Knechte und Mägde. Die Familie, das „Haus“ war eine wirtschaftliche, religiöse und sittliche Burg, eine Stätte, wo die Menschen gemeinsam lebten, arbeiteten und beteten. Das Leben und Denken des Dorfes wurde von der religiösen Gemeinschaft, d. h. von der Pfarrei, weit mehr bestimmt als von der bürgerlichen Gemeinde. Die Geschlossenheit der Pfarrei lag in dem gemeinsamen katholischen Glauben, der eine einheitliche, herrschende Lebensauffassung schuf. Es war fast unmöglich, sich diesem Milieu zu entziehen. Kirchnaustritt und Ehescheidung waren unbekannt, die Teilnahme am sonn- und festtäglichen Gottesdienst, die Taufe der Kinder, die kirchliche Trauung, das kirchliche Begräbnis waren selbstverständlich. Einflüsse, die von außen in die Pfarreien und Familien kamen, bejahten und verstärkten noch die herrschenden Anschauungen, z. B. das Schrifttum, das fast ausschließlich aus Gebetbüchern, Katechismen, Bibeln, Handpostillen und sonstigen religiösen Erbauungsbüchern bestand.

Die religiös-weltanschauliche Geschlossenheit ist dem religiösen Verhalten, dem Glauben, dem Kirchenbesuch, der Anerkennung der christlichen Sittenlehre überaus förderlich. Lehrt doch die Erfahrung, daß wohl 80 % der Menschen vom herrschenden weltanschaulich-religiösen Milieu mitgetragen werden. Nur verhältnismäßig wenige ringen sich zu letzter eigener Entscheidung durch, und noch geringer dürfte die Zahl derer sein, die ihren Glauben im praktischen Leben gegen ein betont unchristliches oder kirchenfeindliches Milieu durchsetzen. Im Jahre 1952

<sup>3</sup> Hom. 11, 3 Apg., Migne, PG 60, 97.

<sup>4</sup> *se inebriare quasi solemmiter*, Sermo 225, 4, in Ep. I Jo, tr. 4, 4. — Vgl. F. Van der Meer, Augustinus der Seelsorger, Köln 1951, S. 166.

gaben die Seelsorger des Dekanates Bottrop auf die Frage, wieviel Pfarrkinder diasporareif seien, die Antwort, die Gruppe der Gläubigen, „die auch Belastungen ertragen könnte (Diaspora, Verhältnisse der Sowjetzone und dergl.)“, sei nicht groß. Der Hundertsatz wurde von den einzelnen Seelsorgern sehr verschieden geschätzt: von 7 bis 35 %, wobei es beachtlich war, „daß die jüngeren Seelsorger im allgemeinen diese Gruppe bedeutend geringer einschätzten als ihre älteren Mitbrüder“<sup>5</sup>.

Man sollte deshalb mit dem absprechenden Urteil über das Gewohnheitschristentum unserer Dörfer vorsichtig sein. Hätten wir nur überall feste christliche Traditionen! Es ist gewiß ein hohes Ziel, unsere Gläubigen diasporareif zu machen, d. h. jeden in jedem Milieu — mit der Gnade Gottes — auf sich allein und sein christliches Gewissen zu stellen. Bei den breiten Massen wird dieses Ideal nicht erreicht werden; sie brauchen das mittragende Milieu. Im übrigen stellen Nationalsozialismus und Bolschewismus den Versuch dar, mit Gewalt wieder ein einheitliches, weltanschaulich-gleichgeschaltetes Milieu — auf atheistischer Grundlage — zu schaffen.

Die Meinung, daß ein vom Glauben geprägtes einheitliches Milieu dem religiösen Leben förderlich sei, besagt nicht, daß das religiöse Verhalten durch das soziale Milieu verursacht werde; es wird erleichtert, gefördert, mitbedingt. Letztlich ist diese Mitbedingtheit in der sozialen Wesensanlage des Menschen begründet. Weil der Mensch seinem Wesen nach auf das Du und die Gemeinschaft hingeeordnet ist, ist er vom Sozialen her — im Guten und im Bösen — ansprechbar. In der überlieferten Moral- und Pastoraltheologie sind diese Zusammenhänge unter den Stichworten „gutes Beispiel“, „Apostolat des Milieus“, „schlechte Gesellschaft“, „nächste Gelegenheit“ und dergleichen dargestellt worden.

Es soll nicht verkannt werden, daß im geschlossenen, mittragenden Milieu auch Gefahren liegen, vor allem die Gefahr eines erstarrten, veräußerlichten, bloß traditionellen Gewohnheitschristentums, das sofort versagt, wenn der Christ in ein religiös zerrissenes Milieu verpflanzt wird. Wie starr und unduldsam die Tradition eines Dorfes sein kann, zeigt ein Ereignis, das Fernand Boulard aus einem französischen Dorf berichtet: Ein Pfarrer hatte nach langem Bemühen etwa zwanzig Pfarrkinder dazu bewogen, am Patronatsfest zur heiligen Kommunion zu gehen. Die Kirchenbesucher „wollten ihren Augen nicht trauen, sie erhoben sich von ihren Bänken, um besser sehen zu können, sie lachten, sie zischten“. Nach der Messe standen sie in zwei Reihen vor dem Portal der Kirche. Kaum erschienen die Kommunikanten auf der Schwelle, „als sich von allen Seiten ein Hohngelächter erhob“<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. Herder-Korrespondenz VI (1952), S. 300.

<sup>6</sup> F. Boulard, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, Vol. I., Paris 1945, S. 98 f.

Im allgemeinen bedeutet ein religiös einheitliches Milieu eine nicht zu unterschätzende Erleichterung für die Seelsorge. Wenn diese Geschlossenheit fehlt, steht die Seelsorge vor schweren Aufgaben und bitteren Enttäuschungen. Heute ist diese Lage gegeben.

### *Zersetzende Auswirkungen der weltanschaulichen Zerrissenheit*

Auf fast jeden Menschen wirken heute unaufhörlich weltanschauliche Einflüsse von verwirrender Vielfalt und Gegensätzlichkeit ein. Das Wort, das etwa ein katholischer Arbeiter am Sonntag von der Kanzel hört, widerspricht vielfach den Reden, die im Betrieb während der Arbeitspausen über dasselbe Thema (Ehe, Kirche, Priester usw.) von den Kameraden geführt werden. Die Lebensauffassung, die ihm im Kino oder in den Illustrierten entgegentritt, steht nicht im Einklang mit den Anschauungen, die er von seinen Eltern oder im Religionsunterricht empfangen hat. Fernand Boulard berichtet, zahlreiche französische Dorfpfarrer hätten erklärt: „Das Fahrrad hat meine Pfarrei entchristlicht.“ Zunächst radelten die Jungen, dann auch die Mädchen in die nahe Stadt: zu den Festen, zum Tanz, ins Kino. Des Morgens nahmen die Mädchen, vielleicht noch in der weißen Tracht der Marienkinder, an der Fronleichnamsprozession teil; am Nachmittag „verschwinden sie auf ihrem Rad, wer weiß wohin...“ Auch die Fabriken und Geschäfte sowie der Militärdienst hätten viele in ihren Bann gezogen. Aber der fremde, unchristliche Geist sei auch selber ins Dorf gekommen: durch die Illustrierten, das Radio, die Zeitung, die Sommerfrischler mit ihrer Nacktkultur, durch Kino und modernen Tanz. Im Dorf suche der neue Geist sich Kristallisationspunkte zu schaffen, die im Gegensatz zum Pfarrhaus und zur Kanzel stünden. Es seien nicht die „toten Häuser“ des Dorfes, von denen keine milieubestimmende Kraft ausgehe, sondern die „lebendigen Häuser“: die Schule, die Ortsbürgermeisterei, der Friseur-Salon, die Schmiede, die Molkerei und nicht zuletzt das Wirtshaus<sup>7</sup>.

Wenn schon das religiös-weltanschauliche Milieu der Dörfer zerrissen ist, so erst recht die moderne Stadt, vor allem die Großstadt. Die Städte berücken die Menschen nicht nur durch eine verwirrende Fülle äußerer Eindrücke; sie bieten vielmehr, wenn man durch den äußeren Schleier schaut, bestimmte Sinndeutungen des Lebens dar, die mit dem christlichen Glauben nicht übereinstimmen.

---

<sup>7</sup> ebd., Vol. I., S. 20, 154, Vol. II., S. 177.



## Materialistische Grundtendenz

Bei aller Vielfalt und verwirrenden Gegensätzlichkeit der neuen Anschauungen läßt sich dennoch ein gemeinsamer negativer Grundzug feststellen: eine stark dem materiellen Lebensgenuß zugewandte Diesseitigkeit. Daher das Streben nach stets steigendem Lebensstandard und der Wunsch, „etwas vom Leben zu haben“, nach dem Wort der Schrift: „Was meine Augen nur wünschten, verweigerte ich ihnen nicht, und meinem Herzen schlug ich keine seiner Lüste ab“ (Pred 2, 10). In dieselbe Richtung drängt heute auch das unpersönliche, aber sehr versucherische „man“ denkt, „man“ meint, „man“ tut.

Die Frage liegt nahe, wie sich dieser, den Menschen zu allen Zeiten als Versuchung begleitende, heute jedoch auffallend starke Drang nach diesseitigen Gütern und Genüssen erklärt, womit ja ohne Zweifel die moderne religiöse Krise zusammenhängt. Tatsache ist, daß die religiöse Krise überall auf Erden eine Begleiterscheinung der durch den Industrialismus geprägten modernen Zivilisation ist: bei Protestanten, Katholiken, Mohammedanern, Juden, Buddhisten usw., bei Arbeitern, Bürgern und Bauern, in Europa, Amerika, Australien, Japan, China, Indien, Afrika. Die technische Revolution, die seit 180 Jahren — vom Abendland ausgehend — die ganze Erde umwandert, ruft überall, wohin sie kommt, religiöse Krisen hervor. Wie die technische Revolution, so trägt auch die moderne religiöse Krise „planetarischen Charakter“; sie ist nicht auf Frankreich, nicht auf das Abendland, nicht auf die christliche Religion, nicht auf die Arbeiterschaft beschränkt, sondern als Begleiterin der technischen Revolution weltumfassend.

A. Desqueyrat hat darauf aufmerksam gemacht, daß die religiöse Krise stets von anderen Krisen begleitet ist: vom Geburtenschwund, von der Familienkrise, vom Zerfall der Volkskultur und des Volksbrauchtums. Das Ergebnis sei: „Arbeit ohne Freude, Ehe ohne Liebe, Haushalt ohne Heim, Familie ohne Kinder, Solidarität ohne Liebe, Moral ohne All-gemeingültigkeit, Welt ohne Seele, Seele ohne Gott.“ All das sei reziprok. Deswegen könnten die Krisen des modernen Menschen nur alle zusammen (*d'un sol bloc*) gelöst werden, oder überhaupt keine, d. h. keine für sich allein<sup>8</sup>.

### Religionsstatistische Veranschaulichung

Daß die religiöse Krise der Gegenwart durch die gesellschaftlichen Verhältnisse mitbedingt ist, beweisen die religionsstatistischen Erhebungen, die in jüngster Zeit in verschiedenen Ländern durchgeführt worden sind. Insbesondere in Frankreich, wo die religiöse Krise am frühesten und

<sup>8</sup> A. Desqueyrat, *La crise religieuse des temps nouveaux*. Paris 1955, S. 194.

heftigsten auftrat, ist im letzten Jahrzehnt ein umfangreiches religionsstatistisch unterbautes religionssoziologisches Schrifttum erschienen.

Man pflegt die französischen Landpfarreien in drei Gruppen einzuteilen: Zur ersten Gruppe (rund 38 % der französischen Landbevölkerung) gehören die sogenannten „christlichen Pfarreien“, in denen noch 40 % der Erwachsenen ihre Ostern halten und mehr oder weniger regelmäßig der Sonntagsmesse beiwohnen.

Zur Gruppe der „gleichgültigen Pfarreien“ zählen jene Dörfer, in denen mehr als 60 % der Erwachsenen sich damit begnügen, nur noch vier religiöse Akte an sich geschehen zu lassen: Taufe, Erstkommunion, Trauung und kirchliche Beerdigung. Für etwa 57 % der Landbevölkerung Frankreichs trifft diese Feststellung zu. In diesen Dörfern nehmen die Kinder fast noch vollzählig am Religionsunterricht teil. Nach der Erstkommunion jedoch beginnt die Gleichgültigkeit. Gewöhnlich vollzieht sich der Abfall in folgender Reihe: Vernachlässigung der Sonntagsmesse, der Osterpflicht, der Messe an den vier höchsten Feiertagen, keine Arbeitsruhe am Sonntagnachmittag, Zurückhalten der Kinder vom Religionsunterricht, bloß zivile Trauung, bloß zivile Beerdigung, schließlich an letzter Stelle die Ablehnung der Taufe der Kinder.

Damit steht das trostlose Bild der dritten Gruppe vor uns: die „Missionspfarreien“, in denen mehr als 20 % der Kinder nicht mehr getauft sind oder nicht mehr am Religionsunterricht teilnehmen (etwa 5 % der Dorfpfarreien). Die Kirchen stehen leer und beginnen zu zerfallen. Die Menschen „kommen zur Welt und leben und sterben als völlige Fremdlinge für die Kirche“.

Man schätzt, daß die Zahl der von katholischen Eltern abstammenden Ungetauften in ganz Frankreich etwa eine Million beträgt. In Paris erfüllen rund 8 % der über 14jährigen ihre Osterpflicht, in der Bretagne und Vendée etwa 60 %, in ganz Frankreich im Durchschnitt 33,4 %<sup>10</sup>.

In Österreich nehmen im Gesamtdurchschnitt 32,5 % der Ka-

<sup>9</sup> Vgl. F. Boulard, a. a. O., Vol. I, S. 104, Vol. II, S. 261 f. — Gabriel le Bras, *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*. Paris 1955.

<sup>10</sup> Die Diskussion über die religiöse Lage in Frankreich ist seit Jahren sehr lebhaft; sie wurde erneut angeregt, als Präsident Eisenhower in einer Rede zur Präsidentenwahl 1952 behauptet hatte, die „freie Moral“ habe die Franzosen desintegriert und zu 50 % zu Agnostikern und Atheisten gemacht. Es sei auf die wichtigste Literatur hingewiesen: Godin et Daniel, *La France, Pays de Mission?* Paris 1943. — Fernand Boulard, *Premiers Itinéraires en Sociologie religieuse*. Paris 1954. — V. Daniel, *Aspects de la pratique religieuse à Paris*. Paris 1952. — Ernst August Jures, Gott in Frankreich. Untersuchungen über das kirchlich-religiöse Leben in Frankreich, in: *Soziale Welt*, Heft 3, 1954, S. 210–218. — Weitere Literaturangaben finden sich bei: Norbert Greinacher, *Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung*. Kolmar 1955.

tholiken regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teil; 41,6 % halten ihre Ostern. In den Städten liegen die Zahlen bedeutend tiefer, wobei festgestellt wurde, daß in den städtischen Arbeitervierteln 13,4 %, in den bürgerlichen Stadtvierteln 21,4 % der Katholiken ihrer Sonntagspflicht nachkommen. Mithin ergibt sich, daß die praktizierenden Katholiken in den Städten eine Minorität bilden.

In der Bundesrepublik zählte man — nach Angaben der „Zentralstelle für kirchliche Statistik des katholischen Deutschland“ im Jahre 1952 je 100 Katholiken 48,2 Kirchenbesucher und 54,1 Osterkommunionen. Diese Zahlen stimmen mit den Ergebnissen einer Befragung des Allensbacher „Instituts für Demoskopie“ überein, das für den Monat März 1952 folgende Zahlen ermittelte:

	Kirchenbesuch der mehr als 16jährigen	
	Katholiken	Protestanten
regelmäßig	48 %	14 %
gelegentlich	23 %	27 %
selten	19 %	38 %
nie	10 %	21 %

Es seien noch die Zahlen dreier Bistümer genannt:

	Besuch der Sonntagsmesse	Erfüllung der Osterpflicht
Erzdiözese Köln	40,4 %	42,2 %
Erzdiözese Paderborn	48,1 %	51 %
Diözese Trier <sup>11</sup>	59,7 %	64,9 %

Gegen die bisherige kirchliche Statistik wendet die Religionssoziologie ein, sie sei zu global und entspreche nicht den soziologischen Anforderungen. Es sei z. B. wenig aufschlußreich, unterschiedslos die Kirchenbesucher zu zählen. Entscheidend sei, wie viele Kinder, Jugendliche, Männer, Frauen, Arbeiter, Handwerker usw. am Gottesdienst teilnähmen.

Eine Aufgliederung der Kirchenbesucher, wie sie im Rahmen einer soziologischen Untersuchung des „Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster“ im Industrieraum Marl-Hüls (Westfalen) im Herbst 1955 durchgeführt worden ist, führt in der Tat zu brauchbareren Ergebnissen. Das Dekanat Marl-Hüls, zu dem z. Z. zwölf katholische Seelsorgestellen gehören, hat in den letzten sechzig Jahren eine stürmische Bevölkerungsentwicklung erlebt:

1894:	4 700 Einwohner	1949:	58 473 Einwohner
1911:	11 000 Einwohner	1954:	75 206 Einwohner
1926:	34 475 Einwohner		

<sup>11</sup> Für das Bistum Trier vgl. Albert Heintz, Das Bistum Trier im Spiegel der Statistik. In: Trierer Theol. Zeitschrift, 1954, Heft 4, S. 243 ff.

Allein im Mai 1955 registrierte das Amt Marl 1015 Zuzüge, meist jung verheiratete Arbeiter und Angestellte, so daß in demselben Monat 127 Geburten (gegenüber nur 31 Sterbefällen) verzeichnet wurden. Fast die Hälfte der Bevölkerung (48 %) ist katholisch.

Bei der Zählung der Kirchenbesucher wurden in den zwölf Kirchen des Dekanats Marl Zählkarten ausgeteilt, die über Alter, Beruf und Pfarrzugehörigkeit Auskunft gaben. Die Kirchenbesucher hatten lediglich die entsprechenden Spalten einzureißen. Die Seelsorger wiesen von der Kanzel aus mit wenigen Worten auf Sinn und Methode der Zählung hin. Der ganze Vorgang vollzog sich ohne Schwierigkeiten in wenigen Minuten. Die wichtigsten Ergebnisse waren:

Von den kirchpflichtigen Pfarrangehörigen (einschließlich der Schulkinder von 7 bis 14 Jahren) nahmen 40 % an der Sonntagsmesse teil, ohne die Schulkinder 34,2 %, und zwar 27,8 % der Männer und 40,4 % der Frauen. Aufschlußreich ist die Aufgliederung der Kirchenbesucher nach Alter, Geschlecht und Beruf.

#### *Alter und Geschlecht der Kirchenbesucher*

(v. H. der Kirchpflichtigen der jeweiligen Altersstufe)

Alter	Männer	Frauen	insgesamt	
7—14	—	—	82,1 %	(Schulkinder)
14—21	32,2 %	49,7 %	39,8 %	} Auf 100 Männer im Alter über 14 Jahre kommen 145 Frauen
21—50	23,9 %	35,2 %	29,7 %	
50—65	29,7 %	45,4 %	38 %	
über 65	38 %	40,8 %	39,5 %	

#### *Die Berufe der Kirchenbesucher*

(v. H. der Kirchpflichtigen der jeweiligen Berufsgruppe)

Beruf	Männer	Frauen	insgesamt
Bergleute	14,5 %	—	14,5 %
Handwerker im Lohnverhältnis	29,2 %	48,3 %	30,6 %
Lehrlinge	46,3 %	64,3 %	53 %
Arbeiter (außer Bergleute)	15,7 %	14,1 %	15,4 %
Landwirte	93,8 %	100 %	96 %
selbständige Handwerker	55 %	86,4 %	57,4 %
freiberuflich Tätige	55,7 %	65,9 %	58,5 %
Beamte u. Angestellte	42,5 %	60 %	48,7 %
sonstige Berufstätige			
und im Haushalt Beschäftigte	19,9 %	61,3 %	52,5 %
Rentner			
und Unterstützungsempfänger	34,5 %	25,1 %	28,8 %

Für den modernen Menschen sind die ihn umgebenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse — mit ihrer religiös-weltanschaulichen Zerrissenheit, mit ihrer materialistisch ausgerichteten Diesseitigkeit — keine persönliche Schuld, sondern Milieu, Gelegenheit, Versuchung. Das besagt keinen Freispruch von Schuld für denjenigen, der dieser Verlockung erliegt. Das Milieu hebt die Freiheit und Selbstverantwortung des Menschen nicht auf; aber es wirkt schuld mindernd. Die Tatsache, daß so viele dem Milieu verfallen, wirft ein deutliches Licht auf die Schwäche des erbsündigen Menschen. Wir sollten Gott bitten, daß er dem industriellen Zeitalter einen neuen Franziskus sende, der zeichenhaft vorlebt, wie man die innere Unberührtheit und Distanz des Christen mit der Güterfülle des industriellen Zeitalters verbindet.

### *Notwendigkeit systematischer religionssoziologischer Untersuchungen*

Aus den bisherigen Ausführungen dürfte sich ergeben, daß systematische religionssoziologische Untersuchungen für die Seelsorge nicht nur vorteilhaft, sondern geradezu notwendig sind. Es ist anzuerkennen, daß die Pastoraltheologie schon längst als Mittel des Kennenlernens der Pfarrei den Hausbesuch, den *Status animarum* (Pfarrkartei) und die kirchliche Statistik empfohlen hat.

Der Hausbesuch führt den Seelsorger in die Alltagsverhältnisse der Gläubigen und gibt Kontakt mit ihrer Umwelt. Er ist eine fast unentbehrliche Voraussetzung für eine lebensnahe Predigt und Katechese. Ohne Hausbesuche wird der Seelsorger zum Fremdling unter seinen Pfarrkindern. Das Provinzialkonzil von Quebec rügte es schon 1854 am Seelsorger, *si domi inclusus expectet, ut ad ipsum veniant parochiani*.

Zur gründlichen Vorbereitung der Hausbesuche wie überhaupt zur seelsorglichen Erfassung aller Anbefohlenen ist ein gut geführter *Status animarum* (Can 470 § 1), der natürlich die äußere Form einer Kartei haben kann, unentbehrlich. Noch 1921 klagte in den Bayerischen Caritasblättern (II, 16) ein Priester: „Wir haben in München mit Ausnahme von einer oder ein paar Pfarreien keine Kartothek. Jahrelang wandern die Seelsorger durch die Straßen des Pfarrbezirks, und die Häuser bergen für sie lauter Geheimnisse und ungelöste Fragen.“ Heute hat sich die Pfarrkartei fast allgemein durchgesetzt. Man rühmt sie als „das wahre Antlitz der Pfarrei“, als „die genaue Landkarte des geistlichen Bezirks, in dem man das Evangelium verbreiten“ soll. Wir sollten übrigens bei der Anlegung der Pfarrkartei von der modernen Statistik lernen<sup>12</sup>. Eine gute Pfarrkartei wird nicht nur über die einzelnen Pfarrkinder und Familien, sondern über



die soziale Schichtung der Pfarrei zuverlässigen Aufschluß geben, was durch Verwendung der Lochung und Auszählung erleichtert werden kann: Altersaufbau der Pfarrei, Zahl der Kinder, der Greise, der jungen aufblühenden Familien, der Familien mit erwachsenen und versorgten Kindern, Zahl der Alleinstehenden, der Verwitweten, der Geschiedenen, Zahl der berufstätigen Männer und Frauen, der Selbständigen, der Beamten, der Hausfrauen am Herd usw.

Hier berührt sich die Pfarrkartei mit der kirchlichen Statistik. Gewiß, man darf sich durch Zahlen nicht bluffen lassen; aber andererseits sind Zahlen unerbittlich. Sie geben dem Pfarrer einen ersten Überblick und ermöglichen den Vergleich mit anderen gleichgearteten Pfarreien des Bistums. Die subjektive Überzeugung des Pfarrers, er kenne seine Pfarrei, ist oft sehr anfechtbar.

Die verwickelten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart machen — über Hausbesuch, Pfarrkartei und kirchliche Statistik hinaus — eine systematische Erforschung des sozialen Milieus erforderlich. Zwei Anliegen sind vordringlich:

Erstens: Die Kenntnis der Struktur der Seelsorgebezirke: Bevölkerungsstruktur, berufliche Struktur, soziale Schichtung, wirtschaftliche Struktur, ländliche Pfarrei, städtisch-bürgerliche Pfarrei, Arbeiterpfarrei, gemischte Pfarrei usw.

Zweitens: Das Wissen um die Dynamik der religiösen, weltanschaulichen, gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Kräfte innerhalb des Seelsorgebezirks. Welche Dynamik geht von den katholischen Zentren aus? Vom Altar? Von der Kanzel? Wie viele nehmen am religiösen Leben teil? Aus Überzeugung? Aus Gewohnheit? Geht eine milieubestimmende Kraft vom Pfarrhaus, vom Pfarrer und seinen Mitarbeitern aus? Von der katholischen Schule? Vom Kindergarten? Von den katholischen Vereinen? Oder ist die Dynamik anderer Kräfte größer? Etwa des Kinos? Kultureller Vereine? Politischer Parteien? Der Betriebe? Der Gewerkschaften? Der Sekten?

### *Arche Noe oder Sauerteig?*

Besondere Beachtung wird der Religionssoziologie den katholischen Elite-Gruppen unserer Zeit schenken müssen. Zu den christlichen Eliten gehören jene Gläubigen, die sich dem herrschenden Milieu gegenüber ihre geistige Selbständigkeit zu wahren vermögen und die sich als Gleichgesinnte zu Gemeinschaften der verschiedensten Art zusammenschließen.

<sup>12</sup> Vgl. Nik. Jonas, Die Pfarrkartei. In: Trierer Theol. Zeitschr. Jg. 60 (1951), S. 381 ff.

Sie finden sich ausgeprägter und relativ zahlreicher in den Großstädten und in der Diaspora als in katholischen Dörfern und Kleinstädten.

In der Heiligen Schrift finden sich zwei Leitbilder der Elitegruppen. Erstes Leitbild: „Mache dir eine Arche, ... verpiche sie innen und außen mit Harz... Und Noe begab sich mit seinen Söhnen, seiner Frau und den Frauen seiner Söhne in die Arche... Dann schloß der Herr hinter ihm zu... Hierauf ergoß sich die Flut vierzig Tage lang über die Erde... Da kamen alle Wesen um, die sich auf Erden regten..., und auch alle Menschen... Die Arche aber fuhr über dem Wasser dahin“ (Gen 6 u. 7).

Zweites Leitbild: „Weiter sprach er: Womit soll ich das Reich Gottes vergleichen? Es gleicht einem Sauerteig, den eine Frau nahm und unter drei Maß Mehl mengte, bis das Ganze durchsäuert war“ (Lk 13, 20 f.). — Aus der Masse des Mehls nimmt die Frau zunächst einen kleinen Teil heraus. Er soll Sauerteig werden. Das aber geschieht durch einen inneren Umformungsprozeß. Christus hat nach diesem Gesetz des Sauerteigs gehandelt. Aus der großen Zahl derer, die ihm folgten, wählte er die 72 Jünger und den noch engeren Kreis der zwölf Apostel aus. Er ging mit ihnen in die Einsamkeit. Er nahm sie in seine persönliche Schule. Er formte sie innerlich um. Dann aber sandte er sie aus, wie ja auch der Sauerteig, wenn der innere Umformungsprozeß vollendet ist, in das Mehl gehört, nicht daneben.

Es ist gewiß nicht unbillig zu fragen, ob die christlichen Eliten der Gegenwart unter dem Gesetz der von innen und außen verpflichten Arche oder des Sauerteigs stehen. Sind nicht vielfach die christlichen Eliten so bewahrend geschlossen, daß eine apostolische Kraft kaum von ihnen ausgeht? Ist das bei kommunistischen Eliten auch der Fall? A. Desqueyrat dürfte nicht ganz unrecht haben, wenn er von der christlichen Elite schreibt, sie sei zwar eine *élite authentique*, eine echte Elite, die im persönlichen Leben Glaube und Sittlichkeit nicht voneinander trenne, aber sie vermöge es nicht, die Massen zu erobern; sie bilde allzu leicht ein Ghetto; sie schließe sich nicht selten in das *Coenaculum* ein; statt Salz der Erde werde sie Emigrant<sup>13</sup>.

Zum Schluß eine Mahnung: Wenn der Seelsorger auch gut daran tut, das *cognosco meas* mit jenen Methoden zu vervollständigen, die den modernen gesellschaftlichen Verhältnissen und dem Stand der soziologischen Forschung entsprechen, so darf er doch von diesen neuen Untersuchungen keine Wunder erwarten. In der Seelsorge ist Christi Gnade das Entscheidende. Nichts wäre verfehlter als die Seelsorge zu einer soziologistischen Methode zu verfälschen, d. h. einem soziologistischen Determinismus und einer soziologistisch verbrämten Situationsethik zu verfallen.

<sup>13</sup> A. a. O. S. 39 f.

## Ein Dokument aus dem Britischen Museum zur Geschichte der Pfarrei Eller an der Mosel

Die Mutterkirche zum heiligen Hilarius in Eller gehört zu den ältesten Landkirchen des Bistums Trier. Die erste urkundliche Erwähnung des Pfarrbezirks, der von der Mosel aus weit in die Eifel über Bertrich bis nach Lutzerath und Strotzbüsch reichte, findet sich in einer Schenkung an das Trierer Stift St. Simeon aus dem Jahre 1097<sup>1</sup>. Etwa 80 Jahre älter ist die Notiz in der Vita Fridolini des Balther von Säckingen. Balther berichtet, er habe an der Mosel das „monasterium“ Eller besucht und dort bei der Priestergemeinschaft an der Kirche des heiligen Hilarius Lebensbeschreibungen der Heiligen Hilarius und Fridolin gefunden<sup>2</sup>. Man hat seinerzeit Balther als Lügner bezeichnet, weil in Eller nie ein Kloster bestanden habe<sup>3</sup>. „Monasterium“ muß aber gar nicht mit „Kloster“ übersetzt werden, da der Ausdruck auch zur Bezeichnung von Stiftskirchen vorkommt<sup>4</sup>.

Für die Geschichte der Mutterkirche zum heiligen Hilarius in Eller und für die Pfarrgeschichtsforschung des Bistums Trier überhaupt dürfte ein um 900 niedergeschriebenes Schatzverzeichnis eine sehr willkommene Ergänzung der Quellen darstellen<sup>5</sup>.

„Hatto indignus prespiter cum omni diligentia r[ ]amando<sup>a</sup> inveni in thesauris ecclesiae cenobii Elere<sup>r</sup> cruces aureas II, quarum una preciosis lapidibus parata, et alias cruciculas auro et gemmis ornatas V, sigilla<sup>6</sup> auro et gemmis decoratas II, [ ]cas<sup>b</sup> II, unam argenteam et alteram auro et lapidibus paratam ambasque sanctis reliquiis in (ter) ius redimitis et quatuor elephantinas<sup>7</sup>, acerram<sup>8</sup> argenteam I, vexilla<sup>9</sup> VI, crucem Domini argenteam I, capsas argento paratas III, tabellas<sup>10</sup> argento coronatas II, altare<sup>11</sup> argento et obrixo paratum I, calicem<sup>c</sup> argenteam I cum

<sup>1</sup> MRUB 1 nr 392.

<sup>2</sup> MG SS rer. Merow. III, S. 350 ff.

<sup>3</sup> So Krusch im Vorwort zur Vita Fridolini in MG SS rer. Merow. III, S. 350.

<sup>4</sup> Die Schilderung Balthers über seine Eindrücke in Eller, wo eine Priestergemeinschaft unter der Leitung eines „pater et provisor“ tätig ist, paßt ohne weiteres auf eine Stiftskirche. Vgl. meine kommende Veröffentlichung im Rheinischen Archiv über die Pfarreien des alten Landkapitels Kaimt-Zell an der Mosel.

<sup>5</sup> Museum Britannicum, Ms. Harley. 2826, fol. 150v.

<sup>6</sup> Statuen.

<sup>7</sup> Aus Elfenbein.

<sup>8</sup> Weihrauchkästchen.

<sup>9</sup> Fahnen.

<sup>10</sup> Bilder.

<sup>11</sup> Tragaltar.

<sup>a</sup> Vielleicht aus rimari verschrieben; rimari = durchstöbern, nachforschen.

patena<sup>d</sup> et fialas argenteas II, casulas V<sup>e</sup>, stolas III<sup>f</sup> de serico factas, fanones<sup>12</sup> V, albas III<sup>g</sup>, zingulas<sup>h</sup> de serico II, humeralia II, dalmaticas II, roccos II, turibulum I, palliola VI, cortinam<sup>13</sup> de serico factam I, palliolum plumatum<sup>14</sup> I, facitergulas<sup>15</sup> IIII, (qua)rum I serico et acu intertexta, offertorias fanones<sup>16</sup> IIII, pulvinaria<sup>17</sup> IIII, bibliothecam<sup>18</sup> I, Genesim I, Psalterium I, glosatum Regum<sup>19</sup> I, Machabeorum I, Iob I, textum argento et elefantino paratum I et evangelium speciale I, collectaneum I, lectionaria III, missales II, (b) omelias II, expositionem super Salomonem, canones II, passionalem I, epistolas Pauli, epistolam Albini, compotum<sup>20</sup> I, glosam I, ethimolo(g)iam Isidori, vitapatrum, antifonarium I, librum inventionis sanctae crucis, vitam sanctae Mariae, vitam sancti Michaelis, vitam omnium sanctorum, vitam sancti Arnolphi<sup>21</sup>.

Das Schatzverzeichnis ist in mehr als einer Hinsicht aufschlußreich. Kostbares liturgisches Gerät scheint im 10. Jahrhundert kein Vorrecht der Kathedralen und der großen Abteikirchen gewesen zu sein, sondern auch zur Ausstattung der Zentralkirchen auf dem Land gehört zu haben. Kirchen dieser Art gab es im 9. Jahrhundert an der Mosel zwischen Karden und Kröv höchstens sechs<sup>22</sup>.

Die Feier der heiligen Messe an Orten ohne Kirche<sup>23</sup> bzw. in Kirchen oder Kapellen ohne konsekrierten Altar wurde mit Hilfe des Tragaltars möglich, der aus einer silbernen Platte bestand, in die die Reliquien eingelassen waren, und die entsprechend verziert war; es kommen auch Tragaltäre in Form von kleinen Schreinen vor.

Das Bild des ungebildeten Klerikers, wie er in Auswirkung des Eigenkirchenrechts an grundherrlichen Landkirchen vorkam, erfährt angesichts der Bibliothek in Eller eine entscheidende Korrektur. Die Mutterkirche in Eller verfügt nicht nur über die für den Gottesdienst erforderlichen Bücher, sondern darüber hinaus auch über einen beachtlichen Bestand an asketisch erbaulicher Literatur. Selbst das Konversationslexikon des Isidor von Sevilla ist vorhanden.

Unbeantwortet bleibt vorläufig die Frage nach der Person des Priesters Hatto, der das Schatzverzeichnis in Eller zusammengestellt hat. Er tat es auf

<sup>12</sup> Manipel.

<sup>13</sup> Vorhang.

<sup>14</sup> Brokat.

<sup>15</sup> Tuch zum Abwischen des Gesichts.

<sup>16</sup> Nach Du Cange Tücher, in die die oblationes, d. h. das eucharistische Brot eingehüllt wurde.

<sup>17</sup> Polstersitze.

<sup>18</sup> Bücherschrank.

<sup>19</sup> Die Bücher der Könige samt Glosse.

<sup>20</sup> Tabellen zur Berechnung des Osterfestes.

<sup>21</sup> Dieses Buch ist für Eller bezeichnend; in und um Eller sind im Mittelalter drei Kirchen bzw. Kapellen nachweisbar, die dem heiligen Arnulf, Bischof von Metz († 641/43) geweiht waren. Für den Bereich des heutigen Bistums Trier sind im Mittelalter sechs Arnulfkirchen bzw. -kapellen bekannt.

<sup>22</sup> Es sind: Karden, Klotten, Senheim, Eller, Kaimt/Marienburg und Kröv. Vgl. Anm. 4.

<sup>23</sup> Die Trierer Provinzialsynode von 888 verbietet die Feier der heiligen

einem unbeschriebenen Blatt am Ende einer Evangelienhandschrift, die nach Mitteilung des Britischen Museums viel Ähnlichkeit mit der Ebbo-Bibel aufweist<sup>24</sup>. Man möchte annehmen, daß ein Mitglied des Ellerer Priesterkollegiums nach glücklich überstandem Normannensturm (882) dankbar die geretteten Kultgeräte und Bücher verzeichnet hat. Welchen Weg und durch welche Hände mag das Ellerer Evangeliar gegangen sein, ehe es im Britischen Museum als Geschenk Harleys ankam?

Bei der Betrachtung der 17 sauber geschriebenen Zeilen drängt sich ein Gedanke auf, den man im Interesse der Pfarrgeschichtsforschung auch aussprechen muß: Die Wurzeln der Pfarrgeschichte reichen in manchen kleinen Dörfern tiefer hinab, als dieser und jener Forscher in der Vergangenheit anzunehmen oder zugeben bereit war.

Dr. F. Pauly, Boppard

Messe in Privaträumen, ein Zeichen, daß dieser Brauch bestand. Vgl. Statuta synodalia, Trier 1844 ff. 1, S. 4.

<sup>24</sup> Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche III, Spalte 506 (Anmerkung über das Evangeliar des Erzbischofs Ebbo von Reims, † 851).

<sup>b</sup> Vielleicht (the) cas = Kästchen?

<sup>c</sup> Von anderer Hand: calices argenteas.

<sup>d</sup> Von anderer Hand: patenis III; bezieht sich im Plural wohl auch auf die Kelche.

<sup>e</sup> Von anderer Hand: III (und dann) IIII.

<sup>f</sup> Von anderer Hand: VII.

<sup>g</sup> Von anderer Hand: V. Die Korrekturen sind der Schreibweise nach nicht viel jünger.

<sup>h</sup> Auf Rasur geschrieben; zwischen „zingulas“ und dem folgenden Wort ca. 1,5 cm Abstand.

## Und die Bibel hat doch recht<sup>1)</sup>

### Kritische Bemerkungen zum gleichnamigen Buch

Im Oktober 1955 erschien dieses Buch, das in kürzester Frist die Auflagenzahl von 100 000 Exemplaren überschritt, also ein Bestseller in des Wortes wahrster Bedeutung wurde. Wie ist dieser ungewöhnlich hohe Absatz zu erklären? Man hat u. a. die Ansicht geäußert, das Wörtchen „doch“ des Titels habe Autor und Verlag den Erfolg eingebracht, denn in dem bloßen Wörtchen „doch“ spiegele sich die Entwicklung der biblisch-archäologischen Wissenschaft eines halben Jahrhunderts von einer weitgehenden Skepsis gegenüber den biblischen Angaben zu einer erstaunlichen Bestätigung ihres Tatsachenmaterials wieder. Sei dem, wie ihm wolle! Die weite Verbreitung des genannten Werkes rechtfertigt es, sein eigentliches Anliegen und seine Be-

<sup>1)</sup> Keller, Werner: Und die Bibel hat doch recht. Forscher beweisen die historische Wahrheit. — Düsseldorf: Econ-Verlag 1955. 440 S. Gzln. 19,80 DM.



deutung für die Bibel herauszustellen, aber verlangt gegebenenfalls auch eine kritische Stellungnahme.

Der Autor, dem wir das Buch verdanken, ist von Beruf Journalist. Sein Interesse an moderner Wissenschaft und Entdeckungen ließ ihn in den ersten Nachkriegsjahren auf Ausgrabungen am Euphrat und auf die Funde vom Toten Meer aufmerksam werden. Da erwachte in ihm das Bestreben, sich über die gesamten Ausgrabungen des Vorderen Orients eine Übersicht zu verschaffen. „Ich suchte daher in der deutschen wie in der ausländischen Literatur nach einer übersichtlichen und allgemeinverständlichen Zusammenschau der seitherigen Forschungsergebnisse; ich fand keine“ (S. 7)<sup>5</sup>. So macht er sich selber an diese Aufgabe und trägt aus Ausgrabungsberichten, historischer und geographischer Literatur zum Vorderen Orient und auch aus exegetischen Werken (das beigegebene Literaturverzeichnis zählt nicht weniger als 145 Autoren außer den angeführten Zeitschriften) das Material für sein Buch zusammen. Die äußere Aufmachung ist bestens gelungen: Der gut gegliederte Text wird verdeutlicht durch eine ganze Reihe vortrefflicher Photos von Ausgrabungsstätten, charakteristischen Funden und von bedeutenden Archäologen. Dazu lockern noch verschiedenartige Federzeichnungen den Text weiter auf und veranschaulichen überdies die flüssig geschriebenen und leicht lesbaren Ausführungen.

In ihrer Anlage folgen die Ausführungen dem Werdegang der biblischen Geschichte von der Patriarchenzeit angefangen bis hinab zu den Aposteln. Ein sich anschließender Rückblick behandelt die Schöpfungsgeschichte und ihr Verhältnis zur modernen Naturwissenschaft, und ein zweiter zeigt, wie die Bibel mit ihren zufälligen Angaben über Bodenschätze in Palästina dem modernen Staat Israel bei seiner Aufbauarbeit zur Hilfe kommt. Die Absicht des Buches läßt sich so formulieren: mit den mannigfaltigen Ausgrabungsergebnissen ist die historische Wahrheit der überlieferten biblischen Ereignisse zu beweisen! Da stellt sich aber gleich die grundsätzliche Frage ein: überfordert Keller nicht die Beweiskraft des archäologischen Materials? Es mag uns die Existenz biblischer Örtlichkeiten und Gestalten verbürgen, auch Spuren gewaltsamer Eroberung und Zerstörung glaubwürdig freilegen, an das eigentlich theologische Anliegen der biblischen Offenbarung führt es nicht heran. Ihr Inhalt entzieht sich jeglich menschlicher, auch archäologischer Beweisbarkeit. Denn sie stellt letztlich an uns die Forderung des Glaubens. Die Offenbarung erhebt ihren Anspruch zwar aus dem raumzeitlichen Rahmen der Geschichte Israels, aber sie geht nicht in ihr auf und unter. Daher tragen auch die von ihr geprägten biblischen Erzählungen ein anderes Gesicht als Berichte, die ausschließlich Niederschlag von historisch Gewordenem sind. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß die biblischen Dinge und Gestalten mitunter sogar sehr scharfe geschichtliche Züge

<sup>5</sup>) Doch ist hinzuweisen auf das empfehlenswerte Buch von W. F. Albright: Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden. — München: Lehnen Verlag 1949 (= Sammlung Dalp Band 55), 495 S. Gzln. 14,80 DM. Dieses Werk dient auf eine vortreffliche Weise dem Anliegen des hier zu besprechenden Buches.

tragen. Aber ihr eigentlich hintergründiger Gehalt entzieht sich dem historischen Zugriff; ihn sich in greifbarer und gänzlich begreifbarer Historie erschöpfen lassen, hieße einem „historischen Materialismus“<sup>3</sup> für das Verständnis der Bibel verfallen. Und das wäre genau so verhängnisvoll, wie die Leugnung ihrer historischen Wahrheit um die Jahrhundertwende, gegen die Keller sich richtet. Hieße es doch, auf halbem Wege stehenbleiben.

Darin enthüllt sich die Schwäche unseres Buches. Denn im Hintergrund all seiner Darlegungen steht die extrem liberale Bibelkritik der letzten 50 Jahre, die die biblischen Berichte einfachhin als Sagen, Legenden, „fromme Geschichten“ abtun wollte. Nun mag diese Ausgangssituation für weite Leserkreise zutreffen, sie tut es nicht für den katholischen Käufer. So verliert aber das Unternehmen Kellers für uns an Aktualität, weil wir nie die allzu kühnen Hypothesen der liberalen Kritik geteilt haben.

Nur auf diesem Hintergrunde wird es verständlich, wenn Keller die Heilsgeschichte den „tatsächlich stattgehabten Ereignissen“ (S. 9) gegenüberstellt. In Wirklichkeit realisiert sich die Heilsgeschichte aber in den tatsächlich stattgehabten Ereignissen. Eben darin offenbart sich die Eigenart der Bibel. Eine Bemerkung zu den Ausgrabungen von Ninive z. B. liegt auf der gleichen Linie: „Herrscher, Städte, Kriege und Geschichten, von denen die Menschen so lange nur aus dem Alten Testament gehört hatten, entpuppten sich als reale Tatsachen“ (S. 245). Demnach kommt den biblischen Berichten allein nicht unbedingt realer Wert zu! Daß das im Grunde die Meinung des Autors ist, läßt sich auch an seiner Einstellung zur Frage, ob wohl der Aufenthalt Abrahams in Ur historisch sei, ablesen (S. 30 f). Weil bisher dafür noch keine archäologische Bestätigung vorliegt, ist in den Augen Kellers der Aufenthalt noch nicht nachgewiesen. Andererseits verspricht die Überschrift S. 32 den archäologischen Beweis für die Sintflut — auf S. 48 wird es dagegen mit Recht in Frage gestellt: „Aber ist jene babylonische Flut identisch mit der Sintflut, die uns die Bibel überliefert hat?“ Gerade dieser Frage gegenüber aber ist größte Vorsicht geboten! Oder läßt sich aus der Erwähnung von Benjaminiten in den Mari-Texten wirklich entnehmen, daß es sich hierbei um Nachkommen von Jakobs jüngstem Sohn handelt? (S. 56). Zielt die Tendenz des Buches zwar im ganzen darauf ab, für möglichst viele biblische Gestalten und Angaben die Historizität auf Grund der Ausgrabungen darzutun, so hat man daneben aber den unangenehmen Eindruck, daß dort, wo das (noch) nicht möglich ist, die nächstliegende Annahme, sie auf Grund der biblischen Texte allein für historisch zu halten, nicht ernsthaft in Erwägung gezogen wird oder zumindest doch in der Schwebe bleibt. Als ob die biblischen Offenbarungstatsachen zum Erweis ihrer Geschichtlichkeit alle samt und sonders der archäologischen Beweisbarkeit bedürften! Es genügt aber auf keinen Fall zur Überwindung der liberalen Kritik, einfach anderswoher die nackte Historizität der biblischen Orte und Gestalten zu belegen und sich dann mit so erhaltenen Einsichten zu bescheiden.

---

<sup>3</sup>) Dieser Ausdruck ist geprägt von G. v. Rad, das erste Buch Mose in „Das Alte Testament Deutsch“, Teilband I, Göttingen 1949, S. 23. Er wird hier aber in einem anderen Zusammenhang verwandt als an der Fundstelle.

Keller verläßt sich bei der Durchführung seiner Aufgabe auf die verschiedenartigsten Gewährsleute. Sie werden wahlweise dort herangezogen, wo sie für eine bestimmte Aussage Hilfestellung anbieten. Inwieweit sie sich zu anderen Thesen positiv oder ablehnend stellen, spielt für solch ein unkritisch eklektisches Verfahren kaum eine Rolle. Kennzeichnend dafür ist beispielsweise die Verwendung der Geschichte Israels von Noth (S. 185, 355, 361), den der Verfasser selber S. 185 als kritisch bezeichnet. Für die Epoche vor der Richterzeit hätte er jedenfalls an ihm keinen Gewährsmann gefunden. Dabei versteht er es aber geschickt, das an sich nüchterne und trockene archäologische Tatsachenmaterial dadurch aufzulockern, daß er spannende und amüsante Momente des jeweiligen Ausgrabungsvorgangs einstreut, oder es auch, durch rein äußerliche Assoziationen veranlaßt, mit modisch-sensationellen Beigaben würzt. Denn was anders soll eine Feststellung wie folgende, die er der Wiedergabe einer angeblichen (!) ägyptischen Parallele zur Versuchung des Joseph durch die Frau des Putiphar anfügt: „Man sieht förmlich die Hofschranzen des Pharaos die Köpfe zusammenstecken. Dieses Märchen gefiel. Sex-Probleme und Frauenpsyche waren schon damals interessant, Tausende von Jahren vor Kinsey“ (S. 92). Oder „auf höchst poetische Weise tut es (das Hohelied) der Schmuckfreudigkeit, der diskreten Toilettengeheimnisse seiner Frauen Erwähnung. Parfüms und Schminken, Salben und Haarfärbemittel, erlesen, köstlich und raffiniert in den besten Ingredienzien, die diese Welt zu bieten hat, würden auch heute noch der vielgepriesenen Kosmetik in Europa und Übersee zur Zierde gereichen“ (S. 212). Weiter: muß denn unbedingt im Zusammenhang mit der Enthauptung des Täufers erwähnt werden: „... selbst Hollywood dient die Salome-Geschichte zum Vorwurf für einen Monumentalfilm“ (S. 349)? Gerade diese Art der Darstellung geht auf Massensuggestion aus, senkt das Niveau der Aussagen und hindert den Autor, das eigentliche Anliegen und die Wucht der biblischen Berichte, mit einem Wort: ihr *Kerygma* zur Geltung zu bringen oder auch nur bis dorthin vorzustoßen. Solches aber verspricht der anspruchsvolle Titel des Buches<sup>4</sup>.

Noch einer in ihrer Einseitigkeit unvertretbaren Meinung darf nicht widersprochen bleiben. Man mag es verstehen, daß der Verfasser, wohl als Nichtkatholik die ausgiebig zitierten und durch Großdruck hervorgehobenen biblischen Texte nach der Lutherübersetzung bringt und als Nichtfachmann in der Transskription orientalischer Wörter Inkonsistenzen zeigt. Nicht verständlich und nicht zu teilen ist aber die scheinbar undiskutable Meinung, daß die Wunderberichte rein natürliche Vorgänge wiedergeben. So heißt es, die ägyptischen Plagen sind „weder etwas Unwahrscheinliches noch etwas Ungewöhnliches“ (S. 117); oder auch „Wachteln und Manna sind jedoch etwas völlig Natürliches“ (S. 113). Erstaunlich ist, mit welcher Leichtigkeit das Wasserwunder in der Wüste erklärt wird (S. 132 f). Soll man etwa an einen Taschenspielertrick des Moses denken! Man darf gewiß ruhig annehmen, daß Gott dabei natürliche Gegebenheiten für seinen besonderen Zweck in An-

<sup>4</sup>) Vgl. auch die kritische Beurteilung des Buches von G. Bornkamm, Die Bibel auf Breitwand, Frankfurter Allgemeine Zeitung v. Samstag, 11. Februar 1956/Nr. 36.

spruch nimmt. Aber Keller verbaut sich mit solchen Erklärungen den Zugang zu der eminent theologischen Wahrheit, die jedenfalls hinter diesen Ereignissen steht: Gott erhält das israelitische Volk in der unwirtlichen Wüste mit seiner planvollen, unübertrefflichen Fürsorge. Und wenn man den brennenden Dornbusch in der Berufungsgeschichte des Moses nicht besser zu erklären weiß als durch das Vorhandensein von karmesinrot blühenden Mistelzweigen, die durch „ihre leuchtenden, flammenden Farben wie in Feuer gehüllt“ erscheinen (S. 134), dann zielt man an der eigentlichen Aussageabsicht dieser Begebenheit vorbei. Feuer ist doch Wesenselement bei Theophanien, im Feuer manifestiert sich die göttliche Majestät (cfr. Sinai-theophanie); daher geht es nicht an, die besondere Bedeutung dieses Zuges mit eigenartigen botanischen Erscheinungen der arabischen Wüste wegzuerklären. — Sobald aber das Fehlen einer irdischen Analogie eine natürliche Erklärung versagt, hat es sein Bewenden mit der unkommentierten lakonischen Wendung: „Nur der Tod der Erstgeburt ist eine Plage, für die es keine Deutung gibt“ (S. 118). — Anfechtbar und abzulehnen sind Äußerungen wie: „Es gibt gewiß Märchen in der Bibel, echte Märchen wie die Geschichte vom Zauberer Bileam und der sprechenden Eselin . . . von Jona . . . von Simson“ (S. 190). Handelt es sich hierbei auch nicht um Geschichte im landläufigen Sinne, so ist es gewiß falsch, diese Berichte in den Bereich des märchenhaft Unwirklichen zu verweisen und sie damit ihrer Offenbarungswahrheit zu entkleiden oder sich doch der Möglichkeit zu begeben, diese zu erheben. — Unzutreffend und unzureichend für den gläubigen Bibelleser heißt es S. 212: „...singt Salomo selber in seinem Hohenlied, einem der schönsten Liebeslieder der Welt.“

Ungereimt und unklar bleibt schließlich das Kapitel über das Turiner Grabtuch (S. 362—365). Wahrheit und Dichtung sind zusammengewoben in der Schilderung, wie Prälat Kaas bei den Grabungen unter St. Peter vorgeht (S. 380—383).

Es ist gewiß erfreulich festzustellen, daß Popular-Literatur ein weites Publikum mit neuen Erkenntnissen und dem Fortschritt der Wissenschaft bekanntmacht. Besonders dann, wenn es um das Buch der Bücher geht. Aber Popularisierung auf Kosten der eigentlichen Aussageabsicht der Bibel, unter Preisgabe der vollen Wahrheit also, ist keinem dienlich!

Eine Überlegung zum Schluß: daß dieses nicht ungeteilt lobenswerte Buch eine solche Verbreitung finden konnte, deutet, so will scheinen, auf ein echtes Anliegen unserer Zeit: der moderne Mensch sucht die Bibel. Müßte man aus dieser Einsicht nicht eine Verpflichtung für unsere Verkündigung herleiten?

Prof. Dr. Heinrich Groß

## Neue Handbücher der Liturgik

1. Jungmann, Josef Andreas SJ: Der Gottesdienst der Kirche, auf dem Hintergrund seiner Geschichte kurz erläutert. — Innsbruck, Wien, München: Tyrolia-Verlag (1955). 272 S. Lwd. 9,80 DM.

2. Peil, Rudolf: Handbuch der Liturgik für Katecheten und Lehrer. — Freiburg i. Br.: Verlag Herder (1955). X, 174 S. kart. 8,50 DM, Hbln. 9,80 DM.



3. Martimort, Aimé Georges: En memoire de moi. La prière de l'Église et ses sacraments: Collection: Enseignement religieux du secondaire. Paris: Les Éditions de l'École (1954). 272 S.

4. Grafe, Rudolf: Lektorenbuch für die Schul- und Gemeinde-Meßfeier. 3. Aufl. — Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei (1953). XIX, 549 S. Kunstl. 23,80 DM, Hld. 28,40 DM.

5. Oppold, Wilfrid OSB: Sakristan der heiligen Kirche. Lese- und Rubrikenbüchlein für Mesner, Küster, Kantoren und für Oberministranten. — Freiburg: Verlag Herder (1953). 224 S. Lwd. 6,50 DM.

6. Fattinger, Rudolf: Liturgisch-praktische Requisitenkunde. — Freiburg: Verlag Herder (1955). XIII, 284 S. Lwd. 15,80 DM.

7. Schnitzler, Theodor: Meßdienerpädagogik. — Kevelaer: Verlag Butzon und Bercker (1955). 111 S. 4,80 DM.

8. Beckmann, Joachim: Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes. — Gütersloh: Bertelsmann-Verlag (1956). VIII, 315 S. Gzln. 25 DM.

1. Es ist immer ein Glücksfall, wenn die großen Gelehrten und Meister ihres Faches sich herbeilassen (und das Geschick haben!), ein Kompendium ihrer Wissenschaft zu bieten, das auch der Nicht-„Eingeweihte“ mit Gewinn benützen kann. Die Liturgiewissenschaft hat diesen Glücksfall zu verzeichnen: der Verfasser von „Missarum Sollemnia“ hat auf nicht einmal 300 Seiten eine ebenso zuverlässige wie lesbare Zusammenfassung dessen geboten, was sich auf Grund heutiger wissenschaftlicher Erkenntnis vom Gottesdienst der Kirche sagen läßt. Besonders begrüßenswert ist es, daß neben den liturgischen Handlungen und Zeiten auch die vielverhandelten Fragen um den liturgischen Ort (einschließlich der Fragenkreise Gerät, Gewand und Symbol) eine zwar knappe, aber sehr abgewogene Darstellung (64—78) erfahren haben.

Das Kompendium kommt zur rechten Zeit; denn die inzwischen durchgeführten und definitiv eingeführten Liturgiereformen werden in immer weiteren Kreisen das Bedürfnis nach rascher und zuverlässiger Orientierung auf diesem Gebiet wecken. Seinen schönsten Dienst aber wird J.s Grundriß an den vielen Mitbrüdern tun, deren liturgische Ausbildung sich einst in rubrizistischen Anweisungen erschöpfte, und die schon lange nach einem Buche Ausschau halten, das ihnen Fachgelehrsamkeit (zu deren Verarbeitung die Muße fehlt) erspart, und ihnen trotzdem ermöglicht, die vielleicht schmerzlichste Lücke ihres theologischen Bildungsganges zu schließen. Gerade sie werden es dem Verf. zu danken wissen, daß er uns zu allem anderen nun auch noch dieses Buch geschenkt hat.

2. Zwar werden auch (Laien-) Katecheten und Lehrer Jungmanns Kompendium dankbar benützen; trotzdem war es ein glücklicher Gedanke, für ihre Hand ein zusätzliches, „unmittelbar auf die Katechese und auf die sinnvolle Gestaltung der Volksliturgie ausgerichtetes“ (VII) Unterrichtswerk zu schaffen. R. Peil hat es als Frucht jahrzehntelanger liturgiepädagogischer Arbeit — in den letzten zehn Jahren als Professor an der Pädagogischen Akademie Köln — vorgelegt, und man muß ihm für diese (längst fällige) Initiative dankbar sein.

Was er zu liturgischen Grundfragen (1—28), zur Messe (29—63), zum Kirchenjahr (66—129) und zu den Sakramenten und Sakramentalien (131—166) bietet, steht im allgemeinen auf der Höhe heutiger liturgiehistorischer Forschung;



aber der Verf. ist darüber hinaus in anerkennenswerter Weise bemüht, immer wieder vom Liturgiehistorischen ins Liturgietheologische vorzustoßen.

Trotzdem vermag an der Einzelausführung vieles nicht zu befriedigen. Wenn einiges davon im folgenden aufgeführt wird, so geschieht es aus Interesse am bedeutsamen Anliegen des Verf. und als Beitrag zu einer hoffentlich bald notwendig werdenden — ohnehin durch die Karwochenreform gebotenen — Neuauflage.

Sicher ist nichts dagegen einzuwenden, wenn man einem Handbuch wie dem vorliegenden anmerkt, daß es von der theologischen Position der Mysterientheorie ausgeht. Ob es aber ratsam ist, in einem vorwiegend für Nicht-Fachtheologen bestimmten Unterrichtswerk so extreme Positionen zu beziehen wie die Einschränkung des Weihnachtsmysteriums auf „die Wandlung der 1. Weihnachtmesse“ (76) oder die Behauptung einer „liturgischen Vorwegnahme der Wiederkunft Christi im Mysterium der Festmesse von Epiphanie“, das ja als „Hochzeitstag der Kirche“ (80) anzusehen sei, oder die Neigung, in der Messe der Pfingstvigil „die eigentliche Mysterienmesse des Pfingstfestes“ (113) zu sehen? (Die Behauptung, die Mysterienlehre habe in der Enzyklika *Mediator Dei* „ihre höchst kirchliche Anerkennung gefunden“ [3 A. 15] ist nur zu erklären, wenn man annimmt, daß dem Verf. die gesamten Vorgänge um diese Interpretationsfrage — zu denen man am besten die besonnene Zusammenfassung B. Neunheusers im Arch. f. Liturgiewiss. III [1953] 107—110 vergleicht — unbekannt geblieben sind.) Wenn die genannten Aufstellungen schon kühn und sicher nicht Gemeingut der Vertreter der Mysterienlehre sind (Warum ist die älteste und ursprünglich einzige Weihnachtmesse in die keine Mysterienmesse? Warum macht die kirchliche Verkündigung nicht darauf aufmerksam, daß man mit einer Messe am Weihnachts-, Oster- oder Pfingsttag zwar seiner Pflicht genügt, aber das eigentliche Festmysterium versäumt? Warum soll die Parusie an Epiphanie gegenwärtiger sein als etwa an Ostern?), so ist sicher unerträglich, weil gegen allen biblischen und traditionellen Sprach- und Bildgebrauch verstößend, eine Aufstellung, die im Abschnitt: „Zur Katechese über die Priesterweihe“ begegnet: „Der Priester zeugt in der Wandlung den eucharistischen Christus“ (160; vgl. auch 67).

Zur liturgiehistorischen Seite ist zu bemerken, daß sowohl die Vorstellung, an Stationstagen sei man jedesmal in Prozession von der Versammlungskirche zu Stationskirche gezogen (35), wie die, seit Gregor d. Gr. habe man das Kyrie „einhellig trinitarisch gedeutet“ (36) durch Jungmann, *Missarum Sollemnia* I<sup>3</sup> (1952) 349 f., 439 f. als unhistorisch erwiesen sind; ein gleiches gilt von der Übersetzung Präfation = Vorspruch (41. 64; vgl. Jungmann a. a. O. II<sup>3</sup>, 134). Verfasserfragen sind im allgemeinen zuverlässig beantwortet; allerdings wird man den heiligen Thomas kaum noch als den Verfasser des Festbreviers und der Messe von Fronleichnam (118 A. 3) bezeichnen können (vgl. den Forschungsbericht H. Vanderhoven: *Paroisse et Liturgie* 33 [1951] 168—173), und der Kardinal, der das Dekret an der Spitze eines reformierten Liturgietextes unterzeichnet, kann daraufhin noch nicht als der Verfasser des reformierten Ritus (103) angesehen und zitiert werden.

Im Rahmen der liturgiekatechetischen Anleitungen schließlich scheint mir bedenklich die Vorstellung, als ob im Offertorialteil der Messe „im Hinblick auf uns ein wirkliches Opfer“ (41) mit der „Opfermaterie Brot und Wein“ (51)

geschehe und die entsprechende Mahnung, in der Meßkatechese „den Unterschied zwischen dem Opfer der Menschen (in der Opferung) und dem Opfer Christi (in der Wandlung) (45) herauszuarbeiten. Hier wird der proleptische Charakter verkannt, den die Riten und Gebete des Offertorialkreises sowohl hinsichtlich des Opfers Christi wie hinsichtlich unseres Eingehens in dieses einzige Opfer, das der Neue Bund noch kennt, haben (oder kann die Kirche im Ernst Gott Wein darbringen wollen *pro totius mundi salute?*). Auch für unser Eingehn in das Opfer Christi, auf das der Verf. mit Recht so großen Wert legt, will der Offertorialteil der Messe „Bereitung“ sein. Die logische Folgerung für das leidige Problem der Nomenklatur der Meßteile würde sein, daß man ihn getrost (und ausschließlich) mit „Bereitung“ (und nicht wie der Verf. mit „Opferung oder Opferbereitung“) bezeichnen sollte.

3. Wenn unsere westlichen Nachbarn einen Leitfaden der Liturgik für die Unterstufe der höheren Schule (genau gesagt für die Quarta) vorlegen und wenn dazu noch ein so angesehener und führender Pastoralliturgiker wie Kanonikus Martimort vom *Institut Catholique* in Toulouse, Direktor des *Centre de Pastorale Liturgique* für diesen Leitfaden verantwortlich zeichnet, werden wir gut daran tun, genau hinzuhören; denn die gleiche Arbeit ist bei uns noch zu leisten. M.s Leitfaden, mit wohlausgewählten Bildern aus den mit Recht so gerühmten Heften *Fêtes et Saisons* ausgestattet, ist im Rhythmus: Lehrstück-Résumé-Werkraum-Lesung aufgebaut und zeichnet sich durch bewunderswert konzinne Diktion aus (bei der man allerdings das Gefühl nicht los wird, zumindest hierzulande verlangten die Quartaner noch nach lockerer gebackener Kost). Interessant (und nachahmenswert) ist die Umrahmung der Lehre von der Messe und den Sakramenten durch ein einleitendes Kapitel über das Ostermysterium und ein abschließendes über die Wiederkunft. An die Spitze der Generalia über die liturgischen Handlungen, Zeiten und Orte sind zwei Kapitel über die christliche Gebetsversammlung gestellt. Die Taufe ist — wohl erstmals — von der Erwachsenentaufe her (142—154) angefaßt; erst ein zweiter Abschnitt handelt dann von der Kindertaufe, die den Glauben nicht fordert, sondern verleiht (158).

4. Das Paderborner Lektorenbuch ist — zumal seit es in der hier angezeigten 3. Aufl. für den Gebrauch in allen deutschen Bistümern eingerichtet vorliegt — zu einem Begriff geworden: ein Zeichen, daß es mit seinen Hilfen für die Gottesdienstgestaltung (Vorspruch, eigene „Tageslesung“: im *Proprium de tempore* als Paränese, im *Proprium Sanctorum* als Kurz-Vita, Vorbemerkungen zu Epistel und Evangelium und jeweils eigene Tagesföbitten) einem allenthalben verspürten Bedürfnis entgegenkommt: dem Bedürfnis, die Gemeinschaftsmesse vor Leerlauf zu bewahren. Jeder Seelsorger spürt ja, wie wenig erreicht ist, wenn ich etwa Kindern in ihrer Schulmesse ohne ein deutendes Wort die Texte der betr. Heiligenmesse vorlesen lasse, ja, wie hier die Gemeinschaftsmesse auf die Dauer geradezu zur religiösen Gefahr werden kann.

Es ist ein sehr glücklicher Gedanke des Lektorenbuches gewesen, in einer an die Stelle der Tageslesung tretenden Kurz-Vita zunächst einmal die für das Verständnis des Meßformulars unerläßliche Minimalkenntnis über den betr. Heiligen zu vermitteln. Das Vorwort gibt sich große Mühe, einen solchen Brauch als zum mindesten „nicht unliturgisch“ (Vf.) zu erweisen; es hätte

leichtere Arbeit gehabt, wenn es darauf hingewiesen hätte, daß hier unbewußt eine Lösung wiederaufgegriffen wurde, die diesseits der Alpen schon einmal rechtens war, nämlich vor der karolingischen Liturgiereform (vgl. Jos. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* I<sup>o</sup> [1952] 504 A. 1).

Allerdings wird man nicht sagen können, daß das Lektorenbuch für diese Kurzlesungen bereits in allen Stücken die Form gefunden hätte, die kultischen Lesungen aus der Heiligenvita eigen sein muß. Insbesondere scheinen mir reflektierende Bemerkungen über Unzulänglichkeit oder Unzuverlässigkeit der Nachrichten über den betreffenden Heiligen unangebracht; eine kultische Lesung kann nicht mit dem Satz beginnen: „Die Nachrichten über das Leben der heiligen Bilhildis sind nicht ganz sicher“ (508). Man wird einfach sagen müssen, was man weiß (wobei es richtig ist, Legenden, wo man sie nicht entbehren kann, behutsam als solche zu kennzeichnen).

Was die paränetischen Tageslesungen im *Proprium de tempore* und die Vorbemerkungen zu Epistel und Evangelium betrifft, so muß man doch wohl vor stereotypem Vorlesen-Lassen all dieser Stücke warnen. Sie dürfen m. E. nur in den Fällen eingesetzt werden, in denen weder vor der Messe noch nach den Lesungen ein freies, deutendes Wort des Zelebranten (oder eines mitwirkenden zweiten Priesters) möglich ist, und ihr Gebrauch müßte auch dann auf die Fälle eingeschränkt bleiben, in denen Meßformular und Lesestücke deutungsbedürftig sind (dem Emmausevangelium des Ostermontags — 101 — oder dem Thomasevangelium des Weißen Sonntags — 106 — kann man mit einer lehrhaften Vorbemerkung nur schaden).

Was schließlich die Fürbitten angeht, wird die praktische Erprobung zeigen müssen, ob der hier gewählte Weg äußerster Variabilität der richtige ist, oder ob nicht auf die Dauer der unangenehme Geschmack des Kurzschlüssig-Predigthaften aufkommt, wenn aus jedem Tagesthema Fürbitten herausdestilliert werden.

Überhaupt möchte man dem Lektorenbuch wünschen, daß es — in ständiger kritischer Auseinandersetzung mit den Erfahrungen der Benützer — auch in Zukunft ein „wachsendes Buch“ bleibt und damit ein immer wirksames Hilfsmittel gegen den gottesdienstlichen Leerlauf wird.

5. Die Grundkonzeption des — vom Verlag ansprechend ausgestatteten und drucktechnisch übersichtlich gestalteten — „Lese- und Rubrikenbüchleins“ für Sakristane kann man nur freudig bejahen; in die Hand des Küsters (und zumal des werdenden Küsters) gehört eine knappe, gut überschaubare Rubrizistik, die hinter allem „Technischen“ immer wieder den liturgischen und theologischen Hintergrund sichtbar werden läßt. Man muß O. dankbar sein, daß er diese Aufgabe erstmals in Angriff genommen hat. Im Gegensatz zum allzu feierlichen Titel ist die Gesamtanlage in drei großen Hauptstücken: Von den kirchlichen Dingen — Von den kirchlichen Feiern — Von den kirchlichen Zeiten geschickt. Die Einzelausführung vermag allerdings noch nicht in allen Punkten zu überzeugen.

Zunächst wünscht man einem solchen Hand- und Lehrbuch kritischere Haltung gegenüber sekundärer Redeweise und sekundärem (um nicht zu sagen schlechtem) gottesdienstlichem Brauch. Auch ein Handbuch für Küster sollte nicht mehr vom „Dreikönigsfest“ (152) und von der „Aussegnung“ (154), und ganz sicher nicht mehr von „schwarzen Messen“ (99. 105) sprechen. Es sollte

auch nicht mehr so selbstverständlich und ohne das leiseste Wort der Mißbilligung neben der Bet-Sing-Messe die Möglichkeit offen lassen, daß das Volk bei der Messe laut betet, „ohne sich merklich an den Gang der Messe anzuschließen, z. B. ... den Rosenkranz“ (82; diese Form erhält sogar einen eigenen — wieder einmal denkbar unglücklichen — Namen: sie heißt „Betmesse“!). Ebenso selbstverständlich wird übrigens im Kapitel über die Firmung mit dem (eigentlich unerhörten) Brauch gerechnet, daß manche Firmlinge „vor oder nach der Handauflegung die Kirche kurze Zeit verlassen“, ja, er wird ausdrücklich verteidigt: „ob der Länge der Zeit und weil die Firmlinge meist in jugendlichem Alter stehn“ (120); zu den Obliegenheiten des Küsters bei der Firmung gehört ein eigenes Glockenzeichen, das alle wieder zur Kirche ruft (129. 131). Der beliebte Meßdienerfehler, vor einem Altar ohne Allerheiligstes sich gleich dem Priester mit einer Körperverneigung zu begnügen, wird als eine in manchen Orten eingebürgerte „Gewohnheit“ (70) in Schutz genommen, und von der Predigt wird selbstverständlich angenommen, daß sie — nach sekundärem und bestimmt nicht zu empfehlendem Brauch — vor der Messe gehalten wird (117).

Wenn der Verf. in den genannten Punkten auffällig großzügig ist, so ist er in anderen wieder auffällig und unbegründet streng. Was er z. B. für die Krankenkommunion im Krankenhaus verlangt (141 f.), ist von der Ritenkongregation nicht vorgeschrieben, sondern lediglich gutgeheißen (vgl. Müller-Umberg, Zeremonienbüchlein 1949, 268). Die streng erhobene Forderung, daß bei einer Kniebeuge „der Blick dorthin gehen muß, wohin die Ehrenbezeigung gehn soll“ (69), hat keinerlei Fundament in den Rubriken, die bekanntlich das Erheben der Augen jedesmal eigens — und bezeichnenderweise niemals während einer Kniebeuge — vorschreiben.

Es ist weiterhin nicht richtig, daß *Missa privata* soviel heißt wie „beraubte Messe“, d. i. die der Leviten und des Gesanges „beraubte Messe“ (80), daß das levitierte Hochamt „die Normal- und Idealform der römisch-katholischen Messe“ (80 f.) ist, daß beim Bußsakrament „das letzte Urteil ... immer auf Freispruch“ (136) lautet.

Schließlich erwartet man, daß ein im Jahre 1953 erschienenes Küsterhandbuch konsequent das gesamtdeutsche Rituale von 1950 berücksichtigt, aber man stellt fest, daß es zwar gelegentlich erwähnt wird (132. 140), daß es aber vom Begräbnis heißt, es richte sich „weitgehend nach den Diözesangewohnheiten“ (114), und daß ausgerechnet bei der Ehe die nie und nirgends in Deutschland üblich gewesene Trau-Ordnung des Rituale Romanum (144) angegeben wird.

Es wäre im Interesse des wirklich wichtigen Anliegens, das Verf. und Verlag verdienstlicherweise aufgegriffen haben, aufrichtig zu wünschen, daß mit der — durch die Erneuerung der Heiligen Woche ohnehin notwendig gewordenen — Neuauflage eine Überarbeitung im angedeuteten Sinne verbunden wird.

6. Hinter dem (reichlich schwerfälligen) Titel „Liturgisch-praktische Requisitenkunde“ verbirgt sich eine ungemein fleißige, lexikalisch angelegte Arbeit über die Realien des Gottesdienstes, die allen Interessierten rasche Orientierung über die jeweils geltenden kirchlichen Normen bieten will. Dabei hat erwartungsgemäß das Spezialgebiet des Verf.s, die Pastoralchemie, besondere Beachtung gefunden; allerdings hat er es erfreulicherweise



nicht für überflüssig gehalten, in einer ganzen Reihe von Fragen Laien-Fachkräfte um eine Revision seiner Ausführungen zu bitten (vgl. etwa den großen Art. „Wein“: 260—273).

Mit Recht denkt sich F. seine Requisitenkunde nicht nur in der Hand des auftraggebenden (und denkmalpflegerisch tätigen) Klerus, sondern auch in der des Architekten und bildenden Künstlers. Wenn man sie allerdings mit deren Augen zu lesen versucht, empfindet man einen ersten Mangel der Gesamtanlage. F.s Lexikon kommt nicht vom Sinn der Dinge her, sondern meist von den auf Anfrage hin ergangenen und damit oft genug regional bedingten (und bekanntlich auch nur regional verpflichtenden!) Partikular-Dekreten der Ritenkongregation und von auffällig wichtiggenommenen, oft in *extenso* zitierten Autoren aus der Zeit um die letzte Jahrhundertwende (Jakob, Kuhn).

So wird — um nur das eine oder andere charakteristische Beispiel herauszugreifen — im Artikel „Bilder und Statuen“ unter dem Stichwort „Kirchlich traditionelle Darstellung der Trinität“ von der Gottvater-Darstellung ohne ein Wort über ihre Problematik (etwa über das höchst heilsame ungeschriebene Verbot des 1. Jahrtausends, Gottvater in Menschengestalt darzustellen!) „nach Jakob“ verlangt, daß sie „den Alten der Tage mit langem, weißem, ungespaltenem Barte“ (68) abzubilden habe! Unter dem Stichwort „Aussetzungsthron“ wird umständlich dargelegt, daß zu dessen Einrichtung „weder die Hand einer Muttergottesstatue, noch die der heiligen Klara, noch die Seitenwunde des Gekreuzigten“ (46) dienen dürfe, nur weil im Jahre 1875 bzw. 1884 entsprechende (törichte) Anfragen von der iberischen Halbinsel durch die Ritenkongregation negativ beschieden wurden. Selbst in Fällen, in denen der Gesetzgeber weise genug ist, zeitbedingte frühere Verbote nicht mehr zu urgieren, wie in der Frage nach der Gestalt der Kasel, werden diese Verbote zunächst mit aller Umständlichkeit vorgeführt (181), bis dann schließlich wenigstens für die sogenannten gotischen Kaseln (warum nicht auch für die Glockenkaseln) und die Levitengewänder(?) zugegeben wird, daß sie „wegen ihres weitverbreiteten Gebrauchs, und da keine weiteren Verbote ergangen sind, derzeit als erlaubt zu betrachten sind“ (135).

Bei aller Anerkennung der fleißigen und mühseligen Sammelarbeit des Verf.s muß man es doch bedauern, daß er sich für viele Fragen durch eine inadäquate Methode den Weg zu vollbefriedigender Beantwortung selbst verbaut hat.

7. Es kann nichts schaden, ja, es ist dringend zu wünschen, daß ein „Meßdiener-Kaplan“ früh lernt, über den kleinen Ärger seiner Meßdienerstunden hinweg die große liturgische und pastorale Aufgabe in den Blick zu bekommen, die ihm mit dieser nur scheinbar am Rand der Seelsorge liegenden Tätigkeit zugefallen ist. Sch.s kleines Kompendium der Meßdienerpädagogik — geschickt als Kommentar zum betr. Abschnitt der Enzyklika *Mediator Dei* (Herder-Ausg. Nr. 198) angelegt — versteht es, dem Leser die Augen für diese größeren Horizonte zu öffnen, ohne daß dabei die konkreten Einzelaufgaben geduldiger Meßdienerseelsorge übersehen würden. Besonders dankenswert ist die Zusammenstellung und Charakterisierung der in den letzten Jahren erfreulich reich angebotenen literarischen Hilfsmittel zur Meßdienerseelsorge (101—103).



8. Seit Johannes Quastens kostbarer Band VII aus dem Florilegium Patristicum (*Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*) vergriffen ist, fehlt es an einer handlichen Sammlung, in der man die wichtigsten Texte zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes zusammengestellt fände. Hier hat die evangelische Liturgik die Initiative ergriffen und erstmals wieder eine Quellensammlung zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes, vornehmlich der Eucharistiefeyer, vorgelegt. Sie beschränkt sich aber nicht wie Quasten auf die patristische Zeit, sondern bringt sowohl den Ordo Missae des Missale Romanum wie die wichtigsten Abendmahlsordnungen der aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften. (Für die griechischen und französischen Texte wird 221—315 eine — nach Stichproben zu urteilen zuverlässige — Übersetzung geboten; für die lateinischen und englischen Stücke hat der Hrsg. geglaubt, auf diese Hilfe verzichten zu können, weil die Kenntnis dieser beiden Sprachen viel weiter verbreitet sei).

Auch der katholische Forscher wird für diese neue Handreichung (die in dem ihn hauptsächlich interessierenden vorreformatorischen Zeitraum die bedeutendsten Texte sämtlich enthält) dankbar sein, ja, er wird es — im Interesse des so wichtigen ökumenischen Gesprächs über das Abendmahl — begrüßen, die Zeugnisse der nachreformatorischen Entwicklung erstmals übersichtlich (und einheitlich zitierbar) beieinander zu haben.

Gegenüber diesem Dienst, den B. der Liturgiewissenschaft und darüber hinaus der theologischen Forschung beider Konfessionen erwiesen hat, fallen gewisse editionstechnische Mängel nicht so sehr ins Gewicht. Um mit etwas ganz Äußerlichem zu beginnen, so vermißt man nur ungern die Zeilenzählung (zumal, wenn man etwa auf den Seiten 28 und 29 nicht weniger als 78 Zeilen griechischen Text ohne jeden Absatz vor sich hat). Bedauerlich ist, daß dem Hrsg. zu I, 5: Das Eucharistiegebet des Papyrus von Der-Balyzeh (Ägypten) (8—10) die Neuauflage von C. H. Roberts und B. Capelle (Löwen 1949) mit ihrem bedeutsamen Mehr an neuentziffertem Text nicht bekanntgeworden ist. Sowohl bei Duchesne's *Origines du culte chrétien* (74) wie bei Jungmanns *Missarum Sollemnia* (99) wäre die letzte, d. h. die 5. (1929) bzw. die 3. (1952) Auflage zu zitieren gewesen. Bei der *Traditio Apostolica* (6) und ähnlich bei *De sacramentis* (96 f.) hätte das Urteil über die hippolytische bzw. ambrosianische Authentizität angesichts des derzeitigen Forschungsstandes zuversichtlicher sein dürfen. Zum mindesten hätte in den Literaturangaben zur *Traditio* deutlich werden müssen, daß die als jüngster Beitrag zur Kontroverse zitierten kritischen Äußerungen H. Engberdings von 1948 keinen Anklang gefunden haben. In den Literaturangaben zu *De sacramentis* ist die ganze Wendung zugunsten der Authentizität durch die jüngsten Arbeiten von O. Faller (1940), R. H. Connolly (1942) und H. Botte (1950) unerwähnt geblieben. — S. 142 muß es statt „Schmidt-Clausing, Zwingli als Liturgiker, Berlin o. J.“ heißen: „Fr. Schmidt-Clausing, Zw. a. L., Göttingen 1952“.

Prof. Dr. B. Fischer

# B E S P R E C H U N G E N

## PHILOSOPHIE

Die Lehrschriften des Aristoteles. Herausgegeben, übertragen und in ihrer Entwicklung erläutert von Dr. Paul Gohlke. Paderborn: Ferdinand Schöningh. Bd. II, 2: Erste Analytik. 1953, 216 S. brosch. 8,60 DM. — Bd. II, 3: Zweite Analytik. 1953, 151 S. brosch. 5,80 DM. — Bd. II, 4: Topik. 1952, 364 S. brosch. 12,— DM. — Bd. VI, 1: Über die Seele. 2. Auflage, 1953, 149 S. brosch. 5,80 DM. — Bd. VII, 2: Eudemische Ethik. 1954, 277 S. brosch. 10,80 DM. — Bd. VII, 3: Nikomachische Ethik. 1956, 335 S. brosch. 12,60 DM.

Im 61. Jahrgang (1952) dieser Zeitschrift S. 171 konnte auf die verdienstvolle deutsche Übersetzung der Lehrschriften des Stagiriten durch den bekannten Aristotelesforscher Paul Gohlke beim Verlag Schöningh (Paderborn) hingewiesen sowie eine allgemeine Charakterisierung dieser Ausgabe gegeben werden. Von den 9 Abteilungen in je 3 bis 6 Bänden lagen damals die „Kategorien und Hermeneutik“ (II, 1), die „Metaphysik“ (V) und die „Tierkunde“ (VIII, 1) vor. Seitdem haben Herausgeber und Verlag das Unternehmen kraftvoll weitergeführt, so daß heute 6 Bände nachgetragen werden können. Die Einleitungen des Herausgebers zu den einzelnen Bänden beschäftigen sich hauptsächlich mit den philologischen Problemen der Entstehungsgeschichte, der Textüberlieferung und der Echtheit der betreffenden Werke, auch in ihren Nachträgen und Überarbeitungen. Gohlke steht da in scharfer Abwehr gegen die ihm hyperkritisch erscheinende Methode der anderen modernen Forscher, die aus angeblichen Textschwierigkeiten, Widersprüchen, inhaltlichen und stilistischen Kriterien viele Schriften des Corpus Aristotelicum, wie es in den beiden ersten Bänden der Berliner Akademieausgabe enthalten ist, für unecht oder stark interpoliert erklären. Im Gegensatz zur herrschenden Ansicht tritt G. durchgängig für die Überlieferung ein, was ihm natürlich von mancher Seite verübelt wurde. Die Übersetzung der Schriften aber wurde von der bisherigen Kritik allgemein als sehr gut anerkannt, was für eine solche, weitere Kreise interessierende Ausgabe die Hauptsache ist. Die dem Text angeschlossenen Erläuterungen erleichtern das Studium und das Verständnis der behandelten philosophischen Probleme. Gerade die ethischen Werke des Aristoteles verdienen auch heute noch besondere Beachtung.

Joseph Lenz

Coreth S. J., Emerich: Das dialektische Sein in Hegels Logik. Wien: Verlag Herder 1952. 192 S. kart. 7,50 DM.

In Überwindung des nachkantischen Kritizismus und Subjektivismus setzte seit der Jahrhundertwende, etwa mit Husserl, eine Wende zum Realismus und zur Ontologie ein, der eine Wende zu Hegel parallel ging. Parallel, weil man den wiederentdeckten Hegel, dessen Wirklichkeitsfremdheit früher als Dogma galt, nunmehr, statt idealistisch, realistisch, ja, ontologisch deutet, und zwar nicht bloß seine bekannte „Lehre vom Sein“ im ersten Teile der „objektiven Logik“, sondern seine ganze Philosophie. Man behauptet, sein transzendentaler Idealismus sei zugleich radikaler Realismus und sein spekulatives Denken empirisch begründet, seine Logik trage durchaus ontologischen Charakter, Hegel sei nicht weniger Philosoph des Seins wie des Geistes. Auf katholischer Seite greift nach Steinbüchel, Przywara und Nink nun auch Coreth in die Hegeldiskussion ein mit der Frage, ob Hegel wirklich in seinem Gesamtsystem das „Sein“ im Sinne der alten Metaphysik verstehe und somit bei ihm von „Ontologie“ gesprochen werden könne. Unter Verzicht auf Polemik geht es ihm nur um die Interpretation und das Verständnis Hegels, weshalb er ihn reichlich selbst zu Worte kommen läßt. Da auch der Seinsbegriff bei Hegel von dialektischer Form beherrscht ist, behandelt ein I. Teil das Problem der Dialektik, der II. Teil die zentrale Frage nach dem Sinn der Dialektik des Seins und der Schlußteil die Frage nach einer Ontologie bei Hegel. Das Resultat, das zugleich im Keime die Kritik einschließt, ist kurz dieses, daß Hegels Seinsauffassung eine rein formale ist, die durch einen materiellen (inhaltlichen) Seinsbegriff zu überwinden ist, wie seine Dialektik des Seins durch die scholastische Analogie des Seins. — Ein dringendes Anliegen heutiger christlicher Philosophie ist hier auf der Ebene rein philosophischer Argumentation in deutlicher Klarheit, guter Gliederung und verständlicher Sprache bearbeitet.

Joseph Lenz

Lakebrink, Bernhard: Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. Köln: Bachem 1955. 503 S. Lwd. 40,— DM.

Ohne Coreth zu erwähnen, hat der Kölner habilitierte Dozent Lakebrink dessen abschließenden Vergleich der Hegelschen Dialektik des Seins und der thomistischen Analogie des Seins zum Thema einer ausführlichen Abhandlung gemacht. Mit Recht wählt er

Thomas als Gegenspieler Hegels, weil in der heutigen Sicht Hegel für die neuzeitliche Philosophie bis hin zur dialektischen Theologie, dem ökonomischen Materialismus und dem Existentialismus dieselbe Bedeutung hat, wie sie Thomas für das Mittelalter und die *philosophia perennis* überhaupt besitzt. Beide, Thomas und Hegel, verkörpern zwei Denkmethoden, Hegel den weltlich-modernen der Dialektik, Thomas den mehr theologisch-traditionellen mit der „*analogia entis*“ als Zentralstück, wofür Lakebrink in *Angleichung* an das Wort Dialektik den Ausdruck *Analektik* prägte. Dabei kam es ihm hauptsächlich auf die Deutung Hegels, der Grundzüge seiner Ontologie und ihrer dialektischen Methode an. Nur der Verdeutlichung und der gleichzeitigen Kritik halber stellt er ihn im Gegensatz zu Thomas dar. Er ist überzeugt und spricht es deutlich aus, daß die analektische Denkgesetzlichkeit der dialektischen universal überlegen ist, was er für alle ontologischen Grundverhältnisse wie Möglichkeit und Wirklichkeit, Wesenheit und Existenz, Ding und Denken, Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung u. a. durchführt. Während die Dialektik „Identifizierung des Nicht-Identischen“ oder Widersprechenden (z. B. von Sein und Nichts, Gott und Welt) bedeutet, alles in den Kampf von Identität und Widerspruch hineinzieht bzw. auf diese reduziert, den Widerspruch bis in die Tiefen des Seins hineinträgt, bewahrt die *Analektik* als „Proportionierung des Nicht-Identischen“ alle Pluralität im Frieden der Proportion und Konvenienz, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zugleich. Ihr ist die Ähnlichkeit das Medium, das alle Gegensätze mildernd überbrückt und alles in seiner gottgegebenen Eigenart bestehen läßt. Ist die *Analektik* so gleitende Vermittlung zwischen abgestuften Wesensformen, so die Dialektik jäh und gewaltsamer Umschlag zwischen Identität und Widerspruch. — Bei dieser Konfrontierung der beiden Denkmethoden hält sich Lakebrink stets an die Texte, die er fleißig zusammenträgt, sorgfältig zitiert, sachlich interpretiert und scharf gegenüberstellt. Sein Buch ist ein schöner Beweis dafür, daß thomistische Philosophie noch lebendiger Besitz sein kann, einer echten Begegnung mit einem modernen Gegenspieler fähig ist und sich dabei in ihrer Gegenwartsbedeutung bewährt. Bei aller Nüchternheit und Schwierigkeit der Darstellung ist es ein in seinem Inhalt erregendes Werk.

Joseph Lenz

Schriften des Nikolaus von Cues, im Auftrage der Heidelb. Akad. d. Wissensch. hrsg. Heidelberg: Kerle. — 1) Über den Ursprung (*De principio*). Deutsch mit Einführung von M. Feigl, Vorwort und Erläuterungen von J. Koch: 1949. — 116 S. Ln. 4,80 DM. — 2) Predigten 1430–1441. Deutsch von J. Sikora (†) und El. Bohnenstädt: 1952. — 475 S. Ln. 19,80 DM. — 3) Die Kalenderverbesserung (*De correctione kalendarii*), lateinisch und deutsch. Deutsch von V. Stegemann (†). Unter Mitwirkung von B. Bischoff: 1955. — LXXX, 132 S. Ln. 14,80 DM.

An den Veröffentlichungen, die zur Vorbereitung der Gesamtausgabe der Cusanus-Werke dienen, ist nun auch der Heidelberger Verlag Kerle mit drei gediegenen Erstübersetzungen beteiligt, die geeignet sind, das Cusanus-Bild des deutschen Leserkreises beträchtlich zu ergänzen. Die Einführungen dazu bieten auch manche neuen Forschungsergebnisse.

Bohnenstädt macht, auf Vorarbeiten von Sikora gestützt, aus dem gewaltigen Gesamtwerk der cusanischen *Sermones* die 19 frühesten Predigten zugänglich, u. z. samt und sonders Festpredigten (zu Weihnachten, Mariä Himmelfahrt und dergl.), die der damalige Stiftsdekan von Koblenz, St. Florin, zumeist auch in Koblenz gehalten hat. Dem theologischen Niveau und dem Umfang nach sind diese Predigten allerdings nach heutigen Begriffen eher mit Volkshochschul-Vorträgen zu vergleichen. Ihr literarischer Status ist sehr verschieden. Er reicht von einfacher Gedankensammlung bis zu einem ausgefeilten Predigtstil (der mitunter durch Dialog-Partien belebt ist). Gerade das aber vermittelt einen recht unmittelbaren Einblick in die geistige Genesis des jungen Cusanus. Besonders aufschlußreich ist dafür der vor einem Trierer Bischof gehaltene *Sermo*, den B. (nach Koch) an 19. Stelle bringt, der aber nach sicheren Anhaltungspunkten bis in die Anfänge der Predigtstätigkeit des jungen Nikolaus von Cues zurückreicht.

Feigl übersetzt einen i. J. 1459 in Rom entstandenen tiefgründigen philosophischen Traktat, dem sie den treffenden Titel „Über den Ursprung“ (*De principio*) gibt. Sie widmet diesem auch eine logisch scharfe und geschichtlich bis auf Proklos und auf Platons Parmenides zurückgehende Inhalts-Analyse. Koch weist in den Anmerkungen exakt und überzeugend den Parmenides-Kommentar des Proklos als eine vom Kardinal eifrig benutzte Quelle nach. Cusanus selbst zeigte dazu durch zahlreiche Randbemerkungen in seiner Handschrift (Cod. Cus. 186) den Weg.

Stegemann hat mit der kritischen Edition und einer guten Übersetzung und vor allem in seinen Untersuchungen und Erläuterungen zur cusanischen *Kalender-Reformschrift* eine Jahre beanspruchende, vorzügliche Gelehrtenarbeit geleistet. Cusanus ging es in seiner Schrift zugleich um die Lösung des astronomischen Kalenderproblems und um eine für die ganze Christenheit einheitliche und mit dem geschichtlichen Tag

der Auferstehung des Herrn übereinstimmende Ansetzung des Osterfestes. Für eine solche „Doppelung“ von wissenschaftlichem Forschen und „religiös-christlicher Absicht“ zeigt St. allerdings kein Verständnis. Wie er feststellt, liegen von dem cusanischen Traktat zwei Rezensionen vor: Die erste gibt den Reformvorschlag so wieder, wie Nikolaus ihn im Sommer 1436 vor der Basler Kalenderkommission vortrug; die zweite zeigt die Spuren einer späteren Überarbeitung in den sechziger Jahren, bei der der Kardinal selbst sich auch für den Titel *Reparatio calendarii* entschied. (Ob man dem nicht Rechnung tragen und der Schrift ihren bisher üblichen Titel lassen sollte?) Für die klaren Angaben über die etwa fünfzig, z. T. schon heidnisch-antiken Quellen, in Cusanus zitiert, und für die Aufhellung der zeitgeschichtlichen Zusammenhänge, in denen der Reformvorschlag entstand, wird dem Herausgeber jeder, der die kalendergeschichtlich sehr interessante Schrift zur Hand nimmt, besonders dankbar sein.

R. Haubst

## KIRCHENGESCHICHTE

Amande Mendieta, Emmanuel OSB: Le mont Athos. La presqu'île des Caloyers. Brügge: Desclée de Brouwer 1955. IX-388 S. brosch. bfrs. 240,-.

Den Kern (S. 107/307) dieses umfangreichen Buches über den Athos bildet der Bericht über eine Reise, die der Verf. im Jahre 1949 unternommen hat, um in den dortigen Klosterarchiven Handschriftenstudien zu machen. Mit einem wachen Blick für das Lebendige und Pittoreske begabt hat er nach getaner Tagesarbeit in knappen Tagebuchnotizen seine Eindrücke festgehalten und jetzt zu einer farbigen Darstellung verarbeitet. Daß dabei das Erlebnis des Romantischen und Fremdartigen zuweilen stärker war als das kritische Urteil, wird man bei der Lektüre mit in Rechnung stellen müssen. Vor den Reisebericht, der die Klöster mit ihrem Alltag in der Reihenfolge des Besuches schildert, hat A. de M. eine historische Einführung (S. 9/106) gestellt, die nacheinander über die ersten Anfänge der Mönchsrepublik, über ihre Blütezeit vom 11. bis 14. Jahrhundert und ihre Schicksale unter der Türkenherrschaft berichtet, um dann in erfreulicher Ausführlichkeit über die Gegenwartslage und besonders über die neue Verfassung des Athos vom Jahre 1924 Auskunft zu geben. Den Beschluß bildet ein Aufsatz über das mystisch-asketische Ideal des Athosmönches (S. 308/43), der allerdings an darstellerischer Lebendigkeit gegenüber den anderen Teilen des Buches abfällt. Bei der Ausarbeitung ließ sich der Verf. klugerweise von besten Sachkennern beraten, unter denen der Spezialist für orientalisches Kirchenrecht P. Panagiotakos, selbst einmal staatlicher Gouverneur der Halbinsel, und der Consulor der Kongregation für die Orientalische Kirche C. Korolevskij zu nennen sind. Am meisten verdankt das Buch aber F. Dölger (München), dessen „Mönchsland Athos“ (1943) dem wissenschaftlichen Unterbau ebenso zugute kam wie sein Rat hinsichtlich der bibliographischen Belege und Beigaben. Die Seiten 360/85 bringen nicht nur ein sehr eingehendes Verzeichnis der wichtigsten Athosliteratur mit knapper Charakterisierung der einzelnen Werke, sondern auch alles Wesentliche an Literatur für eine erste Einführung in die byzantinische Welt, deren profane und kirchliche Geschichte, in Literatur und Kunst und schließlich in das byzantinische Mönchtum nach seiner Geschichte und Eigenart. So ist ein zwar zuweilen etwas breites, Wiederholungen nicht scheuendes, aber doch stets fesselndes Buch über das athontische Mönchtum entstanden, das die zur Zeit wohl gediegenste und erschöpfendste Information über diese traditions- und einflußreiche Institution des byzantinischen Christentums gibt.

Baus

Eller, Karl: Der heilige Berg Athos. München-Planegg: O.-W.-Barth-Verlag 1954. 36 S. Text, 100 ganzseitige Abb., darunter 12 Farbtafeln u. 1 Karte. Ln. 28,50 DM.

Eller, Karl: Aufstieg zum Licht. Bilder aus der Ostkirche. Gütersloh: Rufer-Verlag 1955. 48 S. 32 Taf. Abb., davon 8 Farbaufn. Ln. 8,50 DM.

Dem eben angezeigten Werk fehlt überraschenderweise ein Mittel der Anschaulichkeit, das die moderne Photographie in bunter Fülle zur Verfügung stellt, das Bild. Der Grund für diesen Ausfall ist unschwer zu erraten; das Jahr 1954 hat gleich zwei anspruchsvolle Bildwerke über den Athos gebracht, ein französisches von J. Lacarrière, *Mont Athos, montagne sainte* (Paris, P. Seghers) und das erste der beiden zu besprechenden Bücher des Deutschen K. Eller. Dieser ist bei seiner naturwissenschaftlichen Forschungsarbeit auf dem Balkan dem einfachen orthodoxen Gläubigen begegnet und von seinem schlichten, noch „ursprünglich gelebten Christentum“ tief angeführt worden. Die Welt des östlichen Christentums scheint ihm im Mönchtum ihren gültigsten Ausdruck gefunden zu haben, und darum will er durch einen Einblick in das mönchliche Leben auf dem Athos dem westlichen Christen einen Zugang zur Frömmigkeit der Ostkirche erschließen. Seinem Bildmaterial stellt er einen einführenden Text voran, der stark aus dem Enthusiasmus der ersten Begegnung geschrieben ist. Dem wird



man manche Übersteigerung in der Formulierung zugute halten, aber das Urteil ist doch oft allzu schief oder historisch unhaltbar. So ganz frei von Machtstreben, wie E. S. 16 meint, war der Athos nicht immer. Die Mönche haben mehr als einen Prozeß um irdischen Besitz geführt und sind dabei vor Urkundenfälschung nicht zurückgeschreckt. Gläubt E. wirklich, daß schon „seit dem 3. Jh.“ (S. 20) Anachoreten auf dem Athos wohnten? Das berühmte Konstantinopler Kloster heißt *Studios*, nicht *Studion* (S. 21). Die vier Vertreter der großen Klöster, die im Turnus die Verwaltung der laufenden Angelegenheiten der Mönchsrepublik übernehmen, sind keine Äbte (S. 23). Seit 1924 bzw. 1926 hat der Athos eine neue, staatlich genehmigte Verfassung (S. 23), seit 1953 existiert auch wieder eine theologische Schule, die sog. *Athonias*, in der Skite des hl. Andreas (S. 32). Sympathisch berührt das Kapitel über die Kult-Ikone. Uningeschränktes Lob verdient der Bildteil; Eller beherrscht nicht nur die technische Seite des Photographierens, er hat auch einen guten Blick für die künstlerische Seite des aufzunehmenden Objektes. Manch eindrucksvoller Mönchskopf ist von ihm festgehalten worden (S. 113, 118, 128, 150, 158, 160, 164, 174), vollkommen ist die Wiedergabe der Farbtafeln, unter ihnen besonders hervorzuheben die der beiden Ikonen aus dem 14. Jahrhundert (S. 216 und 220).

Im zweiten schmälere Bildband Ellers aus der Welt des byzantinischen Christentums tritt die enthusiastische Note im knappen Begleittext angenehm zurück zugunsten einer größeren Sachlichkeit. Auch hier geht die stärkere Wirkung vom Bildteil aus. Besonders wird man E. dankbar sein, daß er hier eine Auswahl von Abbildungen vorlegt, die sonst nur in schwer zugänglichen kunstgeschichtlichen Monographien zu finden sind. Neben dem Athos ist vor allem die bulgarische Klosterwelt vertreten, dann das an byzantinischer Kunst so reiche Saloniki (Demetriuskirche, Hagios Georgios, Hagia Sophia, Zwölfaposteln), das hochgerühmte Meteorakloster Roussanou in Thessalien, das berühmte Daphni in Athen und schließlich die Kirchen von Mistra auf der Peloponnes. Auch in diesem Band ist die technische Wiedergabe der Tafeln durchweg ohne Makel. Wir zweifeln nicht, daß beide Werke Ellers die ihnen zugedachte Aufgabe, für die religiöse Eigenart der Ostkirche ehrfürchtiges Verstehen zu wecken, in ausgezeichneter Weise erfüllen können.

Baus

Dölger, Franz: Byzanz und die europäische Staatenwelt. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Ettal: Kunst-Verlag 1953. 382 S. brosch. 16,80 DM, Ln. 19,80 DM.

Schon 1943 hatte Dölger die im vorliegenden Band gesammelten Aufsätze (bis auf eine Ausnahme) zu einem Buch zusammengestellt. Das 1945 gedruckt und ausgabefertig war, aber in seiner ganzen Auflage in der Endphase des Krieges vernichtet wurde. Der Ettaler Kunst-Verlag hat sich ein hohes Verdienst um die Wissenschaft von Byzanz erworben, als er das Buch aufs neue verlegte. Denn gerade in den hier gesammelten Studien bewährt sich des Verf. hohe Gabe, geistesgeschichtliche Zusammenhänge scharf zu sehen und lichtvoll darzustellen. Wir heben hier die Aufsätze heraus, die für die Geschichte der byzantinischen Kirche von besonderem Wert sind. Gleich die erste Studie über „die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen“ (9/33) ist unentbehrlich für das rechte Verständnis des byzantinischen Staatskirchentums und die religiös begründete Stellung des Kaisers in der Kirche. Die für die Begründung der Rangstellung des Konstantinopler Patriarchen entscheidende Neu-Rom-Ideologie wird von ihren frühesten Anfängen bis in die letzten Verästelungen verfolgt in dem Aufsatz über „Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner“ (70/115). Die tiefsten Einsichten in byzantinisches Wesen schenkt wohl die ein ganzes Buch aufwiegende Untersuchung über „Europas Gestaltung im Spiegel der fränkisch-byzantinischen Auseinandersetzung des 9. Jahrhunderts“ (282/369); hier finden sich besonders im IV. Abschnitt Ausführungen über den kirchlichen Missionsgedanken in Byzanz und über die Tragweite der Slawenmission durch Kyrillos und Methodios, wie sie in gleicher Gediegenheit kein Handbuch der Kirchengeschichte bietet. Für den Herausgeber der Byzantinischen Zeitschrift war es eine Selbstverständlichkeit, alle Quellen- und Literaturangaben auf den neuesten Stand zu bringen.

Baus

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Jg. 6. — Speyer a. Rh.: Jaeger 1954. 410 S. br. 12,— DM; Hln. 15,— DM.

Der vorliegende Band steht im Zeichen des Bonifatiusjahres 1954. In „Des Winfrid-Bonifatius geschichtliche Sendung“ faßt Th. Schieffer die Ergebnisse seines Bonifatiusbuches zusammen, wodurch eine schärfere Pointierung erreicht wird. Josef Hölle kommt in dem Beitrag „Plan und Vermächtnis des heiligen Bonifatius. Eine Deutung des Papstbriefes von 738“ zur Annahme einer „Zweiten Missionswelle“ für das Jahr 738 und läßt die vorausgehende „Erste Missionswelle“ mit der Erhebung des Heiligen zum Erzbischof im Jahre 732 abgeschlossen sein. Wurden die Erfolge der ersten Welle in der Gründung der Klöster Fritzlar, Amöneburg und Ohrdruf zusammengefaßt, so führte die zweite zur Gründung der Bistümer Würzburg, Bûrburg und Erfurt. Das baldige



Verschwinden der beiden letzten versucht Verf. damit zu erklären, daß nach den Sachsenkriegen die Mission mit großem Schwung über die alte Frontlinie hinausdrängte und die Gründung Paderborns an Stelle von Büraburg und Halberstadts an Stelle von Erfurt gebot. In „Treverensia“ ergänzt und verbessert Eugen Ewig u. a. seinen Aufsatz „Milo et eiusmodi similes“. Von den übrigen zahlreichen Beiträgen gehen die Diözese Trier besonders an: „Das Rechtsverhältnis zwischen dem Kollegiatstift St. Florin in Koblenz und der Pfarrei Montabaur“ (Bruno Müller), „Zur älteren Geschichte der Grafen von Ahre“ (Werner Bornheim), „Die Statuten des Landkapitels Bitburg vom Jahre 1461“ (Albert Heintz) und „Zur Grenzbeschreibung des von Ludwig dem Frommen an die Abtei Prüm geschenkten Fiskalwaldes bei St. Goar“ (Ferdinand Pauly). Iserloh

Franzen, August: Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jh. Ein Beitrag zum Problem der Konfessionsbildung im Reformationszeitalter. Kath. Leben u. Kämpfen I. Zeitalter d. Glaubensspaltung — Vereinsschr. d. Ges. z. Herausg. d. Corpus Catholicorum, 13. — Münster i. W.: Aschendorff (1955). 82 S. kart. 4,50 DM.

Nach Hubert Jedin hat nichts so sehr die Kirchentrennung gefördert, wie die Illusion, die sich über ihr Vorhandensein täuschte. Die Glaubensspaltung ist ihren Zeitgenossen erst sehr spät bewußt geworden, entsprechend hat man sich nicht als „Konfession“ verstanden. Franzen zeigt, wie für die Konfessionsbildung am Niederrhein der Laienkelch neben der Priesterehe besonders bedeutsam war. An sich eine Angelegenheit der kirchlichen Disziplin und nicht des Glaubens wurde die Kommunion unter beiden Gestalten doch bald das Unterscheidungsmerkmal zwischen den Anhängern der alten Kirche und den Protestanten. Deshalb konnte auch die Konzession des Laienkelches etwa nach 1555 die Protestanten nicht mehr zurückgewinnen, mußte vielmehr der Neuerung weiteren Vorschub leisten.

Nach einem Überblick über die Kelchbewegung bis zum Trienter Konzil behandelt die inhaltreiche Schrift die Stellung der Stadt Köln (1. Kap.), der Erzbischöfe (2. Kap.) und der vereinigten Herzogtümer Berg-Jülich-Kleve-Mark (3. Kap.) zur Kelchfrage. Die Stadt Köln, „der Hort des Katholizismus in ganz Norddeutschland“, nahm schon früh gegen die *communio sub utraque* Stellung und sah darin ein Zeichen der Zugehörigkeit zur lutherischen Häresie. Köln war auch der Mittelpunkt des Widerstandes, als der abtrünnige Erzb. Hermann von Wied 1543 den Laienkelch einführte. Dessen Nachfolger Adolf v. Schaumburg (1547–1556) lehnte ihn scharf ab. Er hielt auch unentwegt an der einen Gestalt fest, als nicht nur Karl V., sondern auch Paul III. zu Konzessionen bereit war.

Zweideutig und schwer zu beurteilen ist die Situation in den vereinigten Herzogtümern des Niederrheins. Nach Franzen „stellte die jülich-klevische Kirchenpolitik den ganz eigenartigen Versuch dar, von der Basis des landesherrlichen Kirchenregimentes aus eine innerkirchliche Reform der Landeskirche im Geiste des Erasmus durchzuführen, die bis an die Grenze des Möglichen ging“ (S. 42). Besonders deutlich wird das bei Herzog Wilhelm V. (1539–1592). Mit dem Augsburger Religionsfrieden, der Abdankung Karls V. und dem Tode Adolfs v. Schaumburg fielen die Hemmnisse für seine landesherrliche Reformtätigkeit. Als Erasmusnäher näherte er sich in vielen Punkten dem lutherischen Standpunkt; ja, er sah die Lutheraner nicht als außerhalb der Kirche stehend an (S. 58; 73). „Er ignorierte die Kirchenspaltung und lebte in der Illusion, mit seinen Reformen“ (d. h. vor allem Laienkelch u. Priesterehe) „die bedrohte Einheit retten zu können“ (79).

Der Verfasser fragt, ob das unentwegte Festhalten Adolfs v. Schaumburg an der einen Gestalt nicht „antiquiert“ war. Wenn er dagegen von Wilhelm V. sagt: „Kirchenpolitisch war seine Haltung je länger desto mehr ein Anachronismus“ (79), so wird damit klar, wie schnell sich die Situation geändert hatte. Iserloh

Barnikol, Ernst: Luther in evangelischer Sicht. — Halle (Saale): VEB Max-Niemeyer-Verlag 1955. 145 S. kart. 8,30 DM.

Barnikol legt uns hier das Manuskript eines „Offene-Tür-Vortrags“ an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg aus dem Jahre 1952 vor. In der letzten Fußnote glaubt er die dem Ganzen zugrunde liegende Auffassung aussprechen zu müssen. Danach beginnt „die eigentliche Geschichte der Menschheit in geistiger Selbstbesinnung erst... seit 1700 in neuer Weise... neu und doch weithin steckenbleibend in den Fragen des seitdem die geistige Welt bewegenden deutschen Idealismus“. „Die 2... Erkenntnis besteht darin, daß aus den anderthalb Jahrtausenden geistig getrübert und dumpfer Durchschnitts- und Zwangs-Zeiten vor 1700, wengleich mit kirchlichem und katholisch-scholastischem Vorzeichen im Grunde nur Eine ursprünglich geistliche Gestalt vor uns wie ein Turm aus dem Nebel dieser ‚Vor-Geschichte‘ auftaucht... der evangelisch-ökumenische Christenmensch Martin Luther als Empfänger des überkirchlichen Heils

und als Träger dieses überhumanistischen reformatorischen Geistes in der Welt und für die Welt (S. 134)".

Wir werden uns nicht wundern, wenn ein volkstümlicher Vortrag, der auf solcher wissenschaftlicher Erkenntnis aufbaut, voller Gewalttätigkeiten und simplifizierender Superlativismen ist. „Luther war nie Humanist“ (37), ist der Inhalt des 1. „kritisch-kämpferischen bzw. weltlich-humanistischen Teils“, oder anders ausgedrückt: „In Glaubenssachen ist das Wort wider und über alle Vernunft (55).“ Nicht so klar erfahren wir im „zweiten reformatorisch-evangelischen positiven Teil“, was „Luther in positiver, d. h. in evangelischer Sicht“ als der „andere Luther“ ist. Er führt „über den späteren, unfreiwilligen ‚Kirchenvater‘ wie über jede Kirche hinaus zu der Sache des Jüngers (132)“. Er ist „der erste überkirchliche Katechet“ (101) eines „konkreten Christentums der Glaubenserfahrung“ (91), eines „Christentums als Gebeterfahrung“ (117) und nicht eines „dogmatischen-theologisierenden Christentums des Verstandes“ (90). Seine Sehnsucht geht nicht in Richtung eines „papalen Autoritäts-Christentums“, sondern eines „evangelischen Volkschristentums“ (129). Da „steht Religion gegen Glaube“ und Luther ist seit der Urchristenheit der erste und einzige Mensch der Geschichte, der seines Glaubens und nicht bloß seiner „Religion“ gelebt hat“ (36).

Es ist natürlich nicht schwer, eindrucksvolle Zitate aus Luthers Liedern und Katechismen zu häufen, die ihn als Glaubenskatecheten erweisen, der als Seelsorger und Glaubensbruder zum Herzen der Hörer spricht und sie, wie uns heute noch, packt. Sicher hat gerade im Katechismus Luther „seine ökumenische, d. h. seine überkonfessionelle Größe gezeigt und bewahrt“ (92), aber Visitationsordnung und Katechismen stehen doch auch im Zusammenhang mit der Entwicklung, die Barnikol dahin kennzeichnet, daß Luther keine Volks- und Gemeindekirche bauen sollte, sondern „nur eine Obrigkeitskirche und Pastorenkirche, die bald eine Fürsten- und Bürgermeisterkirche wurde“ (93)!

Wir haben Verständnis für die schwierige Situation des Verf. in Halle, aber nicht dafür, daß er sich eine gewisse Rückendeckung zu schaffen sucht, indem er gegenüber einem „dezidierten Neuheidentum mit der Irreligion des Menschen“, die andere anscheinend nicht weniger große Gefahr eines „christianisierten Paganismus“, „einer Religion des Menschen“ zeichnet, worunter er Rom mit seinem „allzu menschlichen italienisch-devoten Papalismus“ und „frömmelnden Marianismus“ versteht (21). Das von Barnikol gepriesene unkirchliche Volkschristentum ist weder evangelisch noch lutherisch.

Iserloh

Reinert, Karl: Die Reformation der siebenbürgisch-sächsischen Kirche. Schriften des Vereins f. Ref.-Gesch. Nr. 173. — Gütersloh: Bertelsmann 1956. 56 S. brosch. 4,80 DM.

Die wertvolle kleine Schrift zeigt, „daß die Reformation in Siebenbürgen keineswegs vom Augsburger Bekenntnis und der Glaubenshaltung, die darin ihren Ausdruck gefunden hatte, ihren Ausgang genommen“ hat. „Ihren Ursprung hatte sie in der Glaubenshaltung Johannes Honter, der nicht vom Augsburger Bekenntnis herkam, sondern... vom Humanismus, den Baseler Reformatoren u. dem katholischen Augustin“ (S. 51). Auf die Frage, weshalb ist Joh. Honter (1498–1549) überhaupt Reformator geworden und nicht den Weg des Erasmus gegangen, antwortet Reinert, sein Schriftprinzip sei für die kath. Kirche untragbar gewesen. Dabei sei es nicht wie bei Luther primär religiösem Fragen entsprungen, sondern dem humanistischen Ruf: Zu den Quellen! Wie die Schweizer Reformation sei Honter erasmianisch geprägt.

Wohl aber für ihn die reformierte Abendmahlslehre mit der Schrift unvereinbar war, habe er sich doch zuletzt Luther und der „Wittenberger Ordnung“ angeschlossen, zumal er aus nationalen Gründen dorthin neigte. Denn mit der Übernahme der Führung durch Calvin habe die reformierte Kirche „den deutschen Charakter völlig“ verloren.

Der Verfasser betont, Honter sei „nicht in dem Sinn Reformator geworden, daß der Glaubensgehalt dieser Bewegung von ihm neue Antriebe erhalten hätte“ (S. 24), die Ref. in Siebenbürgen sei das Ergebnis seines überlegten und überlegenen Planens. Von der religiösen Kraft u. Not eines Luthers ist bei ihm und seiner Umgebung auch nicht annähernd etwas zu spüren. Oder ließen sich in dieser knappen Zusammenfassung die religiösen Kräfte nicht genügend hervorheben? Eher ist anzunehmen, daß in den vierziger Jahren, als die Reformation sich in Siebenbürgen durchsetzte, die nationalen und politischen Kräfte noch ausschlaggebender waren, als ohnehin in dieser Schrift deutlich wird.

Iserloh

Der Weg aus dem Ghetto. Vier Beiträge v. H. Grosche, F. Heer, W. Becker, K.-H. Schmidhüs. — Köln: Verlag Bachem 1955. 152 S. kart. 4,80 DM.

In dem Beitrag „Der geschichtliche Weg des deutschen Katholizismus aus dem Ghetto“, der das die vier Vorträge verbindende Stichwort angibt, zeichnet Robert Grosche die „histoire douloureuse et confuse“ des Katholizismus der letzten hundert Jahre „in

der Hoffnung, daß wir doch etwas aus dieser Geschichte lernen". Das Ergebnis lautet: „Die Kirche, die sich der Welt erschloß, nachdem sie sich selber gefunden hatte, hat wieder angefangen die Welt zu gewinnen.“ Friedrich Heer fordert in „Christsein am Morgen des Atomzeitalters“ den einzelnen, der Verantwortung übernehmen kann, dafür aber auch „jene unabdingbaren Freiheitsräume und Freiheitszeiten, ohne die der Mensch nicht reifen kann zum Verantwortungsträger“. Dieser hätte als „kleiner Brückenbauer“ die echte und gütige Auseinandersetzung des Christenmenschen mit seinen vielen Gegnern zu erarbeiten und zu „eroffnen“ und dadurch in neuer Weise die Betreuung der Welt zu übernehmen. Werner Becker zeigt, wie „das Ärgernis an der Kirche“ entsteht an der Leiblichkeit der Kirche, ihrer Gegenwärtigkeit in der Geschichte und der Konkretheit ihres Anspruchs. Im letzten Beitrag gewinnen die vorausgehenden gleichsam Gestalt. Karlheinz Schmidhals macht in „Thomas Morus. Staatsmann und Märtyrer“ die Macht der christlichen Existenz deutlich, der Welt zu widerstehen und sie zu enthüllen.

Dem vorzüglich gedruckten, dabei preisgünstigen Buch ist ein großer Leserkreis zu wünschen. Iserloh

Ritter, Emil: Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein. — Köln: Bachem 1954. 525 S. Gzln. 19,50 DM.

Nach dem 2. Weltkrieg wurde vielfach ein Wiedererstehen des Volksvereins gefordert oder diskutiert. Tatsächlich wurde ein anderer Weg beschritten in der Bildung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und der Gründung sozialer und kultureller Bildungsstätten durch einzelne Diözesen. Die Entwicklung ist noch im Gang; um so dankbarer sind wir Emil Ritter, der „noch in der Atmosphäre M.-Gladbachs geatmet und die leitenden Männer am Werke gesehen hat“ für diese Geschichte des Volksvereins. Sie zeigt uns die Bedingungen seiner großen Blüte und erfolgreichen Arbeit und die Gründe seines Niederganges. Seine Stunde war schon vor 1933 zu Ende; deshalb ist er auch 1945 nicht wiedergekommen.

Ritter hält mit Recht eine Geschichte des Volksvereins nur im Rahmen einer Darstellung der katholisch-sozialen Bewegung des 19. Jh. für sinnvoll. So behandelt er schon die vorausgehende Periode bis zur Gründung des Volksvereins ausführlich (1. Buch). Im Zeichen der Romantik wurde auf katholischer Seite unter Vernachlässigung des Studiums der wirtschaftlichen Komponente die moralische Seite überbetont und entsprechend die soziale Frage einseitig als eine religiös-kirchliche Sache hingestellt. Wohl schritten eine Reihe Politiker und Publizisten von christlichen Ideen und Prinzipien zu sozialreformerischen Programmen voran. Diesen blieb aber ein sichtbarer Erfolg versagt, „sei es, daß sie ihrer Zeit zu weit vorausleitten, sei es, daß sie den Notwendigkeiten des Tages zu wenig Rechnung trugen“ (S. 43): Franz-Josef Buß, Peter Reichensberger, Jos. Maria v. Radowitz, Friedrich Pilgram, Karl v. Vogelsang und der junge Hitze.

Im 2. Buch „M.-Gladbach als Mittelpunkt der kath.-sozialen Aktion“ sehen wir Windthorst gegen einen konfessionell-apolgetischen Katholikenverein auftreten, der im Banne der Kulturkämpferinnerungen die Katholiken für alle Zeit in der Nation isoliert hätte. Statt dessen kam es zur Gründung des Volksvereins als der sozialen Gesamtorganisation der deutschen Katholiken, und gleichzeitig fiel damit „die endgültige Entscheidung für die dynamische, fortschrittliche Ausrichtung der Sozialpolitik des Zentrums“ (125).

Angefochten von Theoretikern und Integralisten, vermeidet der Volksverein den Rückfall in wirklichkeitsfremde christlich-soziale Theorien, macht den Weg zur nationalpolitischen Mitarbeit der Katholiken, zum „Auszug aus dem Ghetto“ frei. Besonders heftig wird der Kampf im Gewerkschaftsstreit, der von den Gegnern der christlichen Gewerkschaften als Kampf gegen die M.-Gladbacher Richtung geführt wurde. An diesem Schulbeispiel sollten sich unsere Priester, Lehrer, katholischen Politiker und Träger des Vereinslebens die Gefahr des Perfektionismus klar machen, der uns so leicht um eines nicht realisierbaren Ideals willen die Verwirklichung des weniger Vollkommenen versäumen und so der Gegenseite die Bahn bereiten läßt.

Freilich weist Ritter auch auf die andere Gefahr hin, daß man in einer übertriebenen Scheu vor „prinzipiellen“ Auseinandersetzungen die Bildung einer letzten Zielvorstellung versäumt, in der Aktion des Tages aufgeht und über der Sozialpolitik die Sozialreform versäumt.

Das 3. Buch „Wandlungen und Ende des Volksvereins“ zeigt, wie gerade seine „Kinder“, die Gewerkschaften, Arbeiter- und Jugendvereine, durch eigenes Schrifttum und eigene Bildungseinrichtungen den Volksverein überflüssig machten und wie der Neuaufbau, der durch 1933 abgeschnitten wurde, nicht der Problematik entbehrte.

Um sich mit den behandelten Fragen, die im Grunde die unseren sind, vertraut zu machen und um die guten und bitteren Erfahrungen der jüngeren Vergangenheit unserer Zeit zugute kommen zu lassen, sollten besonders die jüngeren Priester und Laienführer das spannende Buch zur Hand nehmen. Iserloh

**Bibellexikon.** Hrsg. v. Herbert Haag in Verb. mit A. van Born... Lfg. 8 (letzte Lfg.). — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger (1956). Sp. 1509—1784. Geb. in Buckram; Gesamtpreis 92,— DM. (Vgl. die Besprechungen TThZ 61 (1952) 234; 62 (1953) 187 f.; 63 (1954) 192; 64 (1955) 124; 316 f.)

Etwas länger, als nach der kurzfristigen Aufeinanderfolge der ersten Lieferungen anzunehmen war, mußten wir auf diese abschließende 8. Lieferung des Bibellexikons warten. Seit dem Beginn seines Erscheinens sind über vier Jahre vergangen, eine wahrlich nicht zu lange Zeit für ein lexikographisches Werk. — Ähnlich konnten die beiden Bände des hervorragend ausgestatteten Schwedisch-Biblisches Nachschlagewerkes in einem Abstand von 4 Jahren (1948—1952) erscheinen. — Die in den früheren Besprechungen herausgestellten Vorzüge treffen auch für diese Lieferung zu. Des längeren werden eine Reihe theologisch bedeutsamer Stichworte abgehandelt, wie Sündflut, Sündenfall, Synoptische Frage (als neuer Mitarbeiter zeichnet hier Scheikie), Tag Jahwes, Taufe, Theophanie, Tote-Meer-Rollen, Vergeltung, Verkündigung, Vision, Weisheit, Wiederkunft des Herrn, Wort Gottes, Wunder (Jesus), Zeitrechnung, Zorn Gottes. Gelegentlich erwartet man bei der Stoffdarbietung die Akzente etwas anders gesetzt (z. B. Vergeltung, Sp. 1671—1677: es fragt sich, ob hierbei nicht im Hinblick auf die inneratl. Glaubensentwicklung die kollektive Vergeltung vor der individuellen zu behandeln wäre); auch wäre wohl — wie schon früher geäußert — weitere Literatur nachzutragen. So drängt sich beispielsweise ein Vergleich mit dem oben genannten etwa gleichzeitigen Schwedischen Bibellexikon auf, das fast auf jeder Seite eine ganz spezifische Prägung durch die neue skandinavische Forschung, die sog. Uppsala-Schule verrät. Erfreulich ist es, auf den Spalten 1759—1768 im Nachtrag I eine gedrängte Übersicht über die Ausgrabungen in Palästina mit kartographisch genauer Angabe der Grabungsorte zu finden. Das angefügte Verzeichnis der Autoren für die maßgeblichen Artikel (Sp. 1783 f) trägt einem oft geäußerten Wunsch Rechnung.

Alles in allem: Herausgeber wie Verlag sind zur Vollendung des Werkes zu beglückwünschen und es ist zu hoffen, daß eine bald notwendige Neuauflage Brauchbarkeit und Unentbehrlichkeit des nunmehr vollständigen Bibellexikons mehr noch als bisher erweist.

H. Groß

Cazelles, H...: Moïse. L'homme de l'alliance. — Paris/Journal: Desclée et Cie. 1955. brosch. 405 S.

Es war gewiß ein guter Einfall der „Cahiers Sloniens“, 1951 eine Sondernummer dem Patriarchen Abraham, dem „Vater der Gläubigen“ zu widmen. Die Aufnahme dieser Gemeinschaftsarbeit war nämlich derart günstig, daß sie im Verlag des Katholischen Bibelwerkes Stuttgart sogar in deutscher Übersetzung erscheinen konnte. Noch verdienstvoller und höher ist es zu werten, daß nun über die ungleich problematischere Gestalt des Moses ein ähnlich angelegtes Sonderheft erscheinen konnte, das auf einen Umfang von über 400 Seiten angewachsen ist. Denn seit dem Einbruch der radikalen Pentateuchkritik in der Wellhausen-Schule ist Geschichtlichkeit und Bedeutung des Moses bis heute umstritten. So sieht z. B. Noth, *Geschichte Israels* (2Göttingen 1954) S. 128 die Moses-Überlieferung in den einzelnen Themen des Pentateuch als sekundäre Zutat an: „... daß Moses mit dem Sinaivorgang geschichtlich nichts zu tun hat.“ Und Überlieferungsgeschichte des Pentateuch (Stuttgart 1948) meint der gleiche Autor, neben der Verschwägerung mit den Madianitern sei nur die „Mosegrabtradition... das... ursprünglichste noch erhaltene Element der Mosesüberlieferung“ (S. 186). Gegen diese Auffassung, Moses seines historischen Charakters und damit seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung als „Mittler des sinaitischen Bundes“ zu entkleiden, wendet sich grundsätzlich Cazelles im 1. Abschnitt vorliegenden Werkes „Moses vor der Geschichte“ und erfüllt damit sicher ein Gegenwartsanliegen der Exegese. Denn mit Recht stellt er u. a. fest: „M. Noth tendrait à la minimiser“ (S. 23). Auf kurz gedrängten Seiten entsteht statt dessen ein historisches und greifbares Bild von der Person und dem Werk des Moses. Von dieser Grundlage her wird nun in weiteren fünf größeren Abschnitten das „Nachleben“ des Moses dargestellt, das Anhaltspunkt und Maßstab für seine Einschätzung hergibt. Die Einzelbetrachtungen: Moses im Alten Testament, im Judentum und in der rabbinischen Tradition können deshalb auf Interesse beim Leser rechnen, weil ihr zeitgeschichtlicher Hintergrund sich weithin mit der Entstehungszeit der Schriftrollen vom Toten Meer deckt. Theologisch scharf und eindringend ist P. Démann (S. 189—241) der Frage nach dem Verhältnis von mosaischem Gesetz und paulinischen Denken nachgegangen und bietet mit seiner Synthese eine treffsichere Lösung an. Aber der Bogen des Werkes ist noch weiter gespannt. Der Moses christlicher Tradition in den wichtigsten Zeugnissen der syrischen, griechischen und lateinischen Väter; seine Gestalt in der Liturgie und Ikonographie und schließlich sogar seine Bedeutung für den Islam vervollständigen die Ausführungen dieses um-



fassenden Buches. Nicht weniger als 16 Gelehrte haben aus ihren Spezialdisziplinen zu seinem Entstehen beigetragen. So konnte ein Werk entstehen, das — zwar nicht überall in gleicher Weise — von der tiefen Gelehrsamkeit französischer Bibelwissenschaft Zeugnis ablegt, das mit seiner großen Anzahl von ausgiebig angeführten Belegen zum Weiterstudium anregt, das aber trotzdem verhältnismäßig leicht lesbar bleibt und so einen allseitigen Eindruck von der grundlegenden Bedeutung des Moses für Morgenland und Abendland vermittelt.

H. Groß

Nötscher, Friedrich: Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte. Bonner Biblische Beiträge, hrsg. v. F. Nötscher u. K. Th. Schäfer, Bd. 10. — Bonn: Hanstein 1956. 201 S. brosch. 22,50 DM.

Der um die Herausgabe der Echter-Bibel verdiente Bonner Alttestamentler schaltet sich mit vorliegender Monographie in die zur Zeit lebhaft geführte Diskussion über Verständnis und Deutung der Schriftrollen vom Toten Meer ein. Er tut es mit der bei ihm gewohnten nüchternen Besonnenheit und mit einer weise geübten Zurückhaltung im Urteil, die immer wieder neu die Texte selber befragt und daher auf Grund eingehender Arbeit und Studien an den bisher edierten Rollen und Fragmenten aus den Höhlenfunden zur soliden Zusammenschau der tragenden theologischen Begriffe der Qumran-Texte führt. Das ist um so mehr zu begrüßen, weil der Erscheinungstermin von Nötschers Untersuchung in eine Zeit fällt, in der Popular-Literatur dabei ist, die kühnsten Hypothesen über Qumran und seine Gemeinde anzupreisen und vor den gewagtesten Kombinationen zwischen der Herkunft der Texte und dem Ursprung des Christentums nicht zurückschreckt. (Vgl. Wilson, E.: Die Schriftrollen vom Toten Meer. — München: Winkler 1956).

Die Aufgabe, vor die Nötscher sich gestellt sah, war nicht leicht. Denn es galt, die Vorstellungen und Ideen einer religiösen Gemeinschaft herauszuarbeiten, die in den bisher noch dunklen und wenig bekannten beiden vorchristlichen Jahrhunderten ihre Anschauungen bildete, die auf dem Mutterboden des Alten Testaments aufruhrt und hinüberführt in die ntl Umwelt, die demnach wohl teilhat an der Bereitung des Milieu, in dem das Neue Testament entsteht. Noch keineswegs restlos geklärte Bewegungen wie die Gnosis in ihrer vielfältigen Spielart, wie Mandäismus und Manichäismus mußten auf ihren Einfluß für die untersuchten Texte befragt werden. In einer bis ins letzte aufgeschlüsselten Gliederung (die gleichzeitig ein Register der untersuchten Begriffe ersetzt) durchmustert N. dann das bisher edierte Material und gibt verlässliche Deutungen der theologisch relevanten Termini, die wegen ihrer maßvollen Art und wegen der einleuchtend herausgestellten Funktion, die ihnen im Denken und Glauben der ordensähnlichen Gemeinschaft zukommt, auf allgemeine Anerkennung rechnen können. Als besonders notwendig erwies es sich, eingehender den eigenartigen Dualismus der den Essenern ähnlichen Sekte zu behandeln. Gegen jeglichen mythologischen wie besonders gegen den iranischen wird der Dualismus der Sekte als „relativ ethischer“ (S. 83) abgegrenzt. So wird es möglich, in weit ausholenden Darlegungen zu dem Gegensatzpaar „Licht und Finsternis“ (S. 92–133); zum Verhältnis „Licht und Leben“ (S. 134–148) allzu betonten außerbiblischen Einfluß, gleich welcher Prägung, auszuschließen. Hören wir N. selbst: „Wird nun die Frage gestellt, wie sich die Lichtterminologie des NT zu jener von Qumran verhält, so ist zu beachten, daß beide auf dem AT fußen und dessen Gedankenwelt übernehmen bzw. weiterführen“ (S. 129). Und „Im Mandäismus, wo „Leben“ personifiziert und geradezu Eigenname für das höchste überkosmische Wesen geworden ist, wird der Einfluß der christlichen Vorstellungswelt und der ntl Terminologie auch in diesem Punkte wirksam sein. Das umgekehrte Einflußverhältnis ist chronologisch wohl nicht möglich“ (S. 148). In einem letzten Abschnitt kommen Eschatologie, Ewigkeit und Vergeltung (S. 149–193) zur Sprache. Gerade hier kann N. dauernd die starke Verwurzelung der Qumran-Sekte in den religiösen Vorstellungen und Anschauungen der nachexilischen jüdischen Heilsgemeinde nachweisen. Der von Bearbeitern schon geäußerten Ansicht einer absoluten Prädestination in der Qumran-Gemeinde stellt N. die hinreichend belegbare einer „relativen Prädestination“ (S. 175) gegenüber, nach der „die göttliche Vorsehung alles plant und erfährt“ (S. 176), aber doch „der Mensch sich für sein Tun verantwortlich weiß“ (S. 178). Wenn auch, nach manchen Texten zu urteilen, Gottes Gerechtigkeit in den Mitgliedern der ordensähnlichen Gemeinschaft gnadenhafte Rechtfertigung bewirkt, die Fortbildung atl Gedankengutes hierin also ntl Höhe erreicht, so bleiben aber gerade die spezifischen Termini für „Erlösen“ und „Erlösung“ im Bannkreis der atl Ideen. Äußere Sühnemittel wie das Reinigungswasser haben allerdings keine vollgültige Sühnekraft mehr, insofern sind pentateuchische Vorstellungen fortgebildet, denn wirkliche Reinigung schafft der heilige Geist Gottes. Trotz dieser spürbaren Verinnerlichung ist jedoch der Gedanke des stellvertretenden Sühneleidens aus Jes 53, 11f, der für das NT von maßgebender Bedeutung werden sollte, von den Qumran-Leuten nicht aufgenommen worden.

Nötschers Untersuchung ist also, wie einleuchtet, ein inhaltsschweres, aber auch



äußerst reichhaltiges Buch, die reife Frucht langjähriger mühsamer Einzelarbeit an den Texten von Qumran. Es ist recht geeignet, das notwendige Rüstzeug zu ihrem Verständnis zu liefern und ein ernüchterndes Regulativ für alle überschießenden Spekulationen um jenen vorchristlichen „Mönchsorden“ zu sein. Die weitere wissenschaftliche Arbeit an den Höhlenfunden vom Toten Meer wird an ihm nicht vorbeigehen können. Nicht nur die Exegeten des AT und des NT, auch die Religionswissenschaftler schulden Nötscher für seine entsagungsvolle Arbeit Dank.

H. Groß

Schubert, Kurt: Die Religion des nachbiblischen Judentums. — Freiburg/Wien: Herder 1955. VIII, 244 S. Lwd. 14,80 DM.

Die aufsehenerregenden Schriftenfunde vom Toten Meer, die noch immer zu neuen Überraschungen führen, wecken in manchem wohl das Interesse an Land und Volk ihrer Herkunft. Daher darf ein Buch, das über die religiösen Anschauungen des Judentums handelt, auf erhöhte Aufmerksamkeit rechnen. Besonders dann, wenn in seinen Ausführungen die Erkenntnisse aus jenen Funden, teilweise wenigstens, verwertet sind.

Das geschieht in dem Werk von K. Schubert, dem Fachmann für nachbiblische jüdische Sprache und Literatur an der Universität Wien, das ein Kompendium der jüdischen Religion im Wandel der Zeiten darstellt. Sch. beschreibt die Glaubensvorstellungen der Juden von ihren alttestamentlichen Ausgangspunkten über die mittelalterlichen Religionsformen in ihrer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie bis hinab zum Zionismus. Diese jüdische Staatsidee verdient deshalb eine besondere Beachtung, weil sie die Triebfeder zur Neugründung des Staates Israel in Palästina ist. Ihr schwebt dabei zwar die Idealform eines theokratischen Staates wie im AT vor, aber die Neugründung wird nicht vom Propheten, sondern von Politikern und Staatsmännern gelenkt, die deshalb notgedrungen die eschatologische Erwartung in der Geschichte fixieren.

Der Exeget wird vor allem sein Augenmerk auf das Judentum in der Antike richten, dem fast die Hälfte des Buches gewidmet ist. Im einzelnen sind hier „Die Entwicklung der rabbinischen Tradition“, „Der jüdische Hellenismus und das Wesen der rabbinischen Tradition“, „Die Grundlehren des Frühjudentums“, „Die religiösen Strömungen im Zeitalter Christi“ und „Die jüdische Gnosis“ untersucht. Es wird gezeigt, wie die Einzellehren im alt Offenbarungsgut verwurzelt sind, aber auch, wo und wie sie sich von der Bibel fortentwickeln und zu charakteristischen jüdischen Lehren werden. Dabei konnte vor allem die Darstellung des vielschichtigen Komplexes Eschatologie, der Essener und der Gnosis durch die Funde vom Toten Meer profitieren. Man hätte allerdings die eschatologischen und messianischen Erwartungen etwas mehr verarbeiten sollen. Daß das nicht im erwarteten Maße geschehen ist, ist vielleicht darauf zurückzuführen, daß für diese vielschichtigen Fragen die Basis der herangezogenen Literatur unverzeihliche Lücken aufweist. (Gar nicht erwähnt wird z. B. M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931. Statt des neubearbeiteten Werkes von P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, wird die 1. Auflage mit dem Titel: *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen 1903 in der Literaturangabe S. 215 aufgeführt.) Auch stören gelegentlich Flüchtigkeitsfehler besonders in den Anmerkungen das sonst schöne Druckbild. Alles in allem aber ist das Werk von Schubert eine dankenswerte Leistung. Es gewährt jedem, der sich mit den religiösen Lehren des Judentums vertraut machen will, leichte und sachliche, weil auf Quellenstudium beruhende Orientierung.

H. Groß

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Hartmann, Albert S. J.: Bindung und Freiheit des katholischen Denkens. — Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht (1952). 254 S. Gzln. 10,80 DM.

Aus Inhaltsübersicht und Vorwort erfahren wir, daß wir es mit einem Sammelwerk zu tun haben, für dessen Herausgabe Albert Hartmann zeichnet. Sieben Jesuitentheologen greifen aus der Enzyklika „*Humani generis*“, die in deutscher Übersetzung beigegeben ist, eine Reihe Probleme heraus und machen an dem, was der Papst sagt und was er nicht sagt, deutlich, daß durch das Lehrwort der Kirche keine geistigen Fesseln angelegt und die Wege zur Wahrheit nicht versperrt werden. Die Themen und ihre Bearbeiter sind: Christliche Philosophie (Albert Hartmann), Existentialismus (Johannes B. Lotz), Gotteserkenntnis und Gottesbeweise (Josef de Vries), Katholische Schriftauslegung (Karl Wennemer), Die Eigenart biblischer Geschichtsschreibung (Karl Wennemer), Über die Frage nach der Abstammung des Menschen (Paul Overhage und Josef Loosen), Wesen und Werden der Dogmen (Otto Semmelroth). Man bedauert, daß in dem Abschnitt: Bibel und Geschichte, mit keinem Wort von der Formgeschichte der synoptischen Evangelien die Rede ist, und man wünscht dringend, Semmelroth möchte seine Skizze über das Werden des Dogmas, in der er die Kernfrage wirklich in Griff bekommen hat, zu einem Buch ausformen.

W. Bartz

Hartmann, Albert, S. J.: Toleranz und christlicher Glaube. — Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht (1955). 281 S. Gzln. 10,80 DM.

Von diesem Buch darf redlicherweise gesagt werden, daß es notwendig war, daß es sich den aktuellen Problemen auf der ganzen Linie stellt und sie zu bewältigen sucht, daß es eine klare und faßliche Sprache spricht.

Was der Verfasser im Vorwort bemerkt, bestätigt der Inhalt: Überall spürt man den Gewinn der unmittelbaren Begegnung mit dem Andersdenkenden. Darum ist das Buch bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit und bedachter Berücksichtigung der einschlägigen in- und ausländischen Literatur (man vermißt allerdings das umfassende Werk von M. Searle Bates, Glaubensfreiheit, Deutsche Übersetzung von Richard M. Honig, Church World Service, New York 1947) ein lebendiges und dem Leben dienendes.

„Die relativierende Toleranzidee“, die seit dem Ende des Mittelalters im westlichen Denken zum Durchbruch gekommen ist, und die auch in Asien vorherrscht (1. Kapitel), hindert viele, einen Zugang zu der christlichen Auffassung von Toleranz zu finden. Sie müssen von der „Allgemeingültigkeit der Wahrheit“ und ihrem verpflichtenden Charakter überzeugt werden. Damit werden weder die „Keimwahrheiten“ in den nichtchristlichen Religionen geleugnet, noch wird das ewige Heil der Ungläubigen ausgeschlossen (2. Kapitel). Christliche Toleranz hat nicht nur nichts mit Feindseligkeit zu tun, sie wird von einem hohen Ethos getragen. Sie wurzelt in der Liebe zur Wahrheit und in der Liebe zum Menschen. Sie anerkennt den guten Willen des anderen. Sie ist bereit, in der fremden religiösen Gemeinschaft die Werte zu sehen. Sie hat den Willen, den im Glauben Getrennten nicht nur zu verstehen, sondern auch von ihm zu lernen.

Die schwierige Frage „Toleranz und Gewissen“ wird von H. unter einem doppelten Aspekt gestellt: Die Ehrfurcht vor dem Gewissen des Nächsten und die eigene Gewissensentscheidung in dem, was das Zusammenleben mit Andersgläubigen betrifft. Oberste Maxime bleibt: Kein Mensch darf wider sein Gewissen handeln. Aber das unbedingte Stehen zum Grundsätzlichen verwehrt nicht die Rücksichtnahme auf Realitäten und geschichtlich Gewordenes. „Der Katholik ist zum Beispiel überzeugt, daß die Eheschließung als sakramentale Handlung ausschließlich vor das Forum der Kirche gehört, und daß der Staat bei denen, die an die Zuständigkeit der Kirche glauben, nicht eine Eheschließung vornehmen, sondern sich mit der Registrierung der kirchlich geschlossenen Ehe begnügen soll. Deshalb wird er sich der Einführung der obligatorischen Ziviltrauung widersetzen. Eine ganz andere Frage ist es, was er zu tun hat, wenn einmal diese gesetzliche Regelung besteht“ (149).

In den Problembereich: Persönlicher Gewissensentscheid und Toleranz, fallen auch die Fragen um die *communicatio in sacris* (bei der vor allem das Moment des zeitgeschichtlichen Wandels deutlich wird), die gemischte Ehe und die Bekenntnisschule. Die katholischen Grundsätze werden weder aufgeweicht noch verkürzt, aber mit dem Bestreben vorgetragen, das Verständnis des Andersgläubigen für das zu gewinnen, von dem der Katholik um des Gewissens willen nicht abgehen kann.

Möchte der Abschnitt „Erziehung zur Toleranz“ von niemand überlesen und von allen ernst genommen werden. (3. Kapitel)

Das vierte Kapitel trägt die Überschrift: Die Freiheit des Gewissens und der Staat.

Obenan stehen auch hier die „Grundsätze“. Von diesem festen Standort aus wird Stellung genommen einerseits zu dem Menschenrecht der Gewissensfreiheit, das kein Staat vorenthalten darf, anderseits zu der Verpflichtung der Staatsautorität, aus Gründen des Gemeinwohls die Ordnung zu schützen, „in der sich die Sittlichkeits- und Rechtsüberzeugung des Volkes ausdrücken“, sowie die Verschiedenheit der Religionsgemeinschaften zu tolerieren. Damit stellt sich die Frage nach dem „katholischen Staat“. Seine Idee wird von H. als „These“ abgelehnt, das heißt, er läßt den „verbindlichen Grundsatz“ nicht gelten, der das Bemühen des „katholischen Staates“, „religiöse Verirrungen in der Öffentlichkeit zu unterdrücken, als an sich der idealen Ordnung gemäß gefordert hinstellt und so als letzte Norm des Handelns erklärt“ (213). Man darf nicht übersehen, daß es das *Corpus Christianum* des Mittelalters nicht mehr gibt, daß der einzelne Staat mehr und mehr in die Entwicklung zur übernationalen Gemeinschaft hineingezogen und dadurch gedrängt wird, sich in seiner Gesetzgebung dem Toleranzverständnis des größeren politischen Kosmos anzupassen, und daß der moderne demokratische Staat vornehmlich den in der Würde des Menschen begründeten Anspruch auf die recht verstandene Freiheit zu gewährleisten, nicht aber patriarchalische Funktionen zu erfüllen hat. Auch aus der Toleranzansprache Papst Plus' XII. vom 6. Dezember 1953 kann man zu Recht ein sachliches Nein zu dem katholischen Staat als „These“ herauslesen.

Was das Beziehungsverhältnis Kirche und Staat anbelangt, so kommt es darauf an, beide zu einem „harmonischen Verhältnis“ zu führen. Denn beide sind in ihrer Bestimmung, das Persönlichkeitsideal des Menschen verwirklichen zu helfen, einander zugeordnet.

Es ist alles andere als eine konventionelle Redensart, wenn wir erklären: Das Buch „Toleranz und christlicher Glaube“ hat unter Katholiken und Nichtkatholiken eine Mission zu erfüllen. Sein Platz ist ebenso in der Bibliothek jedes Geistlichen wie in den Präsenzbüchereien der Hoch- und Mittelschulen, der Parlamente und der Redaktionsstuben. An uns ist es, ihm diesen Platz zu sichern.

W. Bartz

## DOGMATIK

Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. Fünfter Band: Mariologie. — München: Hueber 1955. 416 S. br. 17,— DM; Ln. 19,80 DM.

Dillenschneider, Clément CSSR: Le principe premier d'une Théologie Mariale organique. Orientations. — Paris: Editions Alsatia (o. J.) br. 137 S.

Roschini, Gabriele M.: La Biblioteca Mariana Pio XII. Devoto omaggio dei servi di Maria a Sua Santità Pio XII nel Sua 80 genetliaco. — Roma: Curia Generalizia dei Servi di Maria 1956. 50 S. br.

Rahner, Karl SJ: Maria, Mutter des Herrn. Theologische Betrachtungen. — Freiburg: Herder (1956) 110 S. Ppbd. 4,80 DM.

Schmaus hat, wie viele Theologen vor ihm, in der Christologie seiner Dogmatik über die Fragen nach der Gottesmutterchaft Mariens, ihrer Heiligkeit und ihrer Teilnahme an der Erlösertat Christi schon gesprochen. Aber der in der Gegenwart breit gewordene Strom mariologischer Dokumente, Bücher und Artikel empfahl, die Mariologie einem eigenen Bande zuzuweisen. Sie ist jetzt als fünfter Band dem Gesamtwerk beigelegt. Dem Leser werden die amtlichen Lehrdokumente und viele Väterzeugnisse in ausführlichen Zitaten nahegebracht. Bei den Meinungsverschiedenheiten der Theologen sind die Antworten, die Schmaus gibt, klar und besonnen, gleich weit entfernt von den beiden Extremen, der Gottesmutter zu viel oder zu wenig zuzuschreiben. Besonders lag es dem Verfasser am Herzen, zu zeigen, wie sehr die wissenschaftliche Mariologie mit den Grundfragen der theologischen Methode verwachsen ist. Schmaus sagt offen, was mit den Erfahrungswissenschaften der Philologie und Historie nicht bewiesen werden kann und erst im Lichte des Glaubens als offenbart erscheint. Ausführlich spricht Schmaus über „Schrift und Tradition“. Vielleicht ist es angemessener statt von diesen beiden „Quellen“ von der biblischen (inspirierten) und außerbiblischen (nachbiblischen) Tradition zu sprechen. Aus der Literatur der Gegenwart hätten die Veröffentlichungen von A. Mitterer mehr herangezogen werden können.

Der Frage nach dem mariologischen Prinzip mißt Schmaus keine überragende Bedeutung bei. Mit ihr befaßt sich das neue Werk des in Echternach dozierenden Redemptoristen Dillenschneider. Er führt dem Leser vor, welche Ansichten darüber heute von verschiedenen Theologen vorgetragen werden. D. teilt sie in zwei Gruppen ein, je nachdem ob der christologische Aspekt vorherrscht (Deneffe, Bover, Garrigou-Lagrange, Lebon, Mersch, Roschini) oder der ekklesiologische (Köster, Semmelroth). Dann verbindet D. dieses Problem mit dem Bestand der geoffenbarten Wahrheiten. Was er grundsätzlich dazu sagt, bleibt im allgemeinen. Im einzelnen werden dogmatisch ausgewertet: Gen. 3,15; Gal. 4,4; Mt. 1; Luc. 1—2; Joh. 2,1—11; 19,25—27; Apoc. 12. Maria erscheint da vor allem als Messiasmutter. Die Synthese im letzten Abschnitt will zeigen, daß die messianische Gottesmutterchaft, m. a. W. die Gottesmutterchaft in heilsgeschichtlicher Schau die Erfordernisse eines mariologischen Prinzips erfüllt.

Der als Mariologe bekannte Servit Roschini unterrichtet in einer Broschüre über die Biblioteca Mariana Pio XII. Diese verfügt jetzt schon über wertvolle Bestände, vor allem durch die Rezensionsexemplare, die der Zeitschrift *Marianum* zugehen. Die Kataloge verweisen auch auf marianische Literatur in der Biblioteca Vaticana, in der italienischen Biblioteca Vittorio Emanuele und in der Kongreßbibliothek von Washington. Der Benützer muß freilich selbst entscheiden, welche Werke so wertvoll sind, wie die oben genannten von Schmaus und Dillenschneider.

Die Betrachtungen Rahners wurden in der Universitätskirche in Innsbruck im Mai 1953 vorgelegt. Ihnen ist ein kurzer Aufriß der Glaubenslehre von Maria vorangestellt. „Der heiligste, der gütigste, der seligste Mensch“ ist freilich Christus. Die Persönlichkeit des Verfassers bürgt für die Tiefe und Zeitgemäßheit der Betrachtungen, die auch stilistisch gut gefeilt sind.

Ignaz Backes

Canterbury, Anselm v.: *Cur Deus Homo* — Warum ist Gott Mensch geworden. Lat. u. deutsch, bes. u. übers. v. F. S. Schmitt OSB. — München: Kösel (1956). XII, 155 S. Ln. 12,80 DM.

Der Herausgeber der Werke Anselms bietet den von ihm edierten Text mit eigener ebenso getreuer wie flüssiger Übersetzung. Mit großer Sachkenntnis führt er den Leser in das Werk Anselms ein. Freilich ist Anselms Lehre von der Genugtuung nicht

die offizielle Lehre der Kirche noch die allgemeine Ansicht der Theologen. Vielmehr wurde Anselms Lehre schon bald nach ihrem Aufkommen von der Theologie berichtigt und ergänzt.

Ignaz Backes

**Peister, Franciscus SJ:** Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare OFM. De Variis sententiis S. Thomae Aquinatis. Fasc. XXI Opuscula et Textus, ser. scholastica edita curantibus J. Koch et F. Peister. — Münster i. W.: Aschendorff (1956). 31 S. kart. 1,40 DM.

Franz Peister, der in der Nachfolge von Franz Ehrle jetzt einer der Altmeister in der Erforschung der scholastischen Theologie ist, führt aus seiner eigenen Fülle von Kenntnissen den Leser geschickt in die Umwelt und die Umstände ein, in denen die Schrift des Franziskaners Wilhelm von Mare entstanden ist, worin kritisch zu Meinungen des Aquinaten Stellung genommen ist. In vorbildlicher Editionstechnik wird dann der Text der „Declarationes“ des genannten Franziskaners geboten. Franz Peister hat mit diesem Faszikel den besonderen Dank der Theologen sich verdient.

Ignaz Backes

**Gieraths, Gundolf Maria OP:** Reichtum des Lebens. Die deutsche Dominikaner-mystik des 14. Jahrhunderts. Für Glauben und Leben, hrsg. v. H. Fenyvessy OP, 6. Bd. — Düsseldorf: Albertus-Magnus-Verlag (1956). 124 S. br. 5,60 DM.

G., der die Lehre vom Gebet bei den deutschen Dominikanern des 15. Jahrhunderts in einer früheren Studie wissenschaftlich untersucht hat, bietet hier eine lesenswerte kurzgefaßte Geschichte der deutschen Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts. Es folgen Proben aus dem Schrifttum von Mystikern wie Eckhart, Tauler, Seuse u. a.

Ignaz Backes

**Riquet, Michel SJ:** Der einzige Erlöser. — Frankfurt a. M.: J. Knecht (1956). 156 S. geb. 5,20 DM.

Die sechs Konferenzen, die in der Pariser Kathedrale von Notre-Dame gehalten wurden, sind ein Muster edler und hochstehender Verkündigung, die besonders die biblische Theologie und die Religionswissenschaft benützt.

Ignaz Backes

**Semmelroth, Otto SJ:** Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre. — Frankfurt a. M.: J. Knecht (1956). 362 S. u. Titelb. Ln. 12,80 DM.

S. führt den Leser feinsinnig an die Wahrheiten des Glaubens und der Theologie heran, in denen Ansätze zu einer persönlichen Begegnung des Einzelmenschen mit Gott liegen. S. hätte vielleicht seinem zeitgemäßen Anliegen noch mehr gedient, wenn er an den Anfang seiner Darlegungen nicht die Gedanken über den einen Gott gestellt, sondern unmittelbar von Christus, seinem himmlischen Vater und seinem Heiligen Geiste gesprochen hätte. Jedoch auch in der vorliegenden Aufgliederung: Bestimmung des Menschen; Christus als Mittler; die Kirche als Raum der Begegnung, vorläufig im Diesseits und endgültig in den Letzten Dingen, wird das empfehlenswerte Buch vielen vieles geben.

Ignaz Backes

**Thurston, Herbert SJ:** Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik. Grenzfragen der Psychologie, hrsg. v. G. Frel. — Mit einem Vorwort von J. H. Grehan SJ. — Luzern: Rüben u. Cie. 1956. 501 S. Ln. 24,— DM.

Th. spricht in diesen gesammelten Artikeln u. a. über Levitationen, Stigmatisierungen, Telekinese, wunderbare Lichterscheinungen, Gestaltverwandlungen (Elongation), Sehen ohne Augenlicht, Leben ohne Nahrung. Er hat unserer Religion einen großen Dienst erwiesen, weil er bei allen Berichten über dergleichen Vorkommnisse zunächst prüft, wie weit die durch Sinneserfahrung feststellbaren Tatsachen zuverlässig verbürgt sind. Danach nimmt er die Prüfung der möglichen, oder wahrscheinlichen Ursachen vor. Hierbei unterscheidet er mit großer Genauigkeit das, was natürlich erklärbar, wenn auch noch nicht durchschaubar ist, von dem, was wir nicht natürlich erklären können. Er hütet sich vor dem leichtfertigen Schluß, daß eine (absolut oder relativ) über-natürliche Ursache bei all dem anzunehmen sei, was heute noch nicht natürlich erklärbar ist. Leider hat Th., und noch mehr der deutsche Übersetzer in seinem Vorwort, nicht genügend unterschieden zwischen dem inneren mystischen Gnadenerleben, jenen körperlichen Begleiterscheinungen echter Mystik, die auch fehlen können, und den gratiae gratis datae, die zum mystischen Gnadenerleben des einzelnen überhaupt nicht gehören.

Ignaz Backes

**Spitzer, Ruppert:** Gott lebt und ruft dich. — München: Hueber (1956). 534 S. Ln. 14,80 DM.

Spitzer bietet nicht ohne Rhetorik die christliche Lehre von Gott. Auch er steigt auf dem bekannten Weg von der philosophischen Beweisbarkeit Gottes zur Erkenntnis des



Wesens Gottes als „überragender Persönlichkeit“ auf, um danach einen Einblick zu geben in die christliche Lehre von den drei göttlichen Personen. Unter dem Titel „Gottes Antlitz“ wird über das göttliche Erkennen und Wollen gehandelt. Ein eingeschobenes Kapitel macht auf die Verzeichnungen des Gottesbildes aufmerksam, deren seelische Hintergründe durch einige Hinweise beleuchtet werden. Mehr wäre dem Leser gedient, wenn der dialektische Materialismus und der Pantheismus ausführlicher dargestellt worden wären. Der letzte Abschnitt weist auf die Lebenswerte hin. Aus dem Schrifttum der Gegenwart ist Georg Sigmund oft benutzt worden. Das Buch kann der religiösen Festigung dienen.

Ignaz Backes

Riedmann, Alois: Die Wahrheit des Christentums. Band IV: Die Wahrheit über die Letzten Dinge. — Freiburg: Herder 1956, XVI, 342 S. br. 18,80 DM (Subs. 16,20 DM); Ln. 21,80 DM (Subs. 18,80 DM).

Nachdem die früheren Bände des Gesamtwerkes der Trierer Theologischen Zeitschrift zur Besprechung nicht zugesandt wurden, darf sich diese Anzeige auf die Bemerkung beschränken, daß R. aus gelehrten Werken, besonders der Religionsgeschichte und der Dogmatik, vieles schon Bekanntes mit großem Fleiß in apologetischer Zielsetzung zusammengetragen hat.

Ignaz Backes

### MORALTHEOLOGIE

Schölligen, Werner: Aktuelle Moralprobleme. — Düsseldorf: Patmos-Verlag (1955). 473 S. Gzln. 18,— DM.

Der Band ist eine Sammlung von Aufsätzen, die Sch. in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht hat. Er nimmt darin zu grundsätzlichen moral- und pastoraltheologischen Problemen und zu aktuell praktischen Fragen Stellung, die den Theologen und praktischen Seelsorger angehen, aber auch den im öffentlichen Leben stehenden Laien, wie den Arzt und Juristen. Wenn Sch. besonders von der Soziologie her die Fragen angreift und ihre Tragweite erörtert, ist es erstaunlich, eine wie gesunde Mitte er vertritt zwischen zwei Extremen, denen Geistliche leicht verfallen: einer wirklichkeitsfremden Prinzipienreiterei und einer immer handlichen Patentlösung. Die Veröffentlichung ist besonders dankenswert, einmal weil die Aufsätze z. T. „nicht in theologischen Zeitschriften erschienen und schwer zugänglich sind“. Sodann schreibt Sch. aus einer umfassenden Kenntnis und gibt wohl für die meisten staunenerregende Einblicke in die Einzelfragen. Wer beim Lesen der Aufsätze wirklich denkend mitgeht, findet über die positiven Erkenntnisse hinaus noch einmal das Axiom bestätigt, daß der Praxis vorhergehen muß das Studium ohne vorgefaßte Meinungen, die Bereitschaft, sich von der Wahrheit führen zu lassen. Diese gibt dem, der „den Kairos erkennt“, die Fähigkeit zur rechten praktischen Entscheidung.

Seelhammer

### ASZETIK

Claudel, Paul: Schwert und Spiegel. — Heidelberg F. H. Kerle, Verlag (1955). 288 S. kart. 9,60 DM, Lwd. 12,80 DM.

Diese lebenslänglichen Meditationen um das Leiden Christi, seiner Mutter, der Menschheit sind 1939 geschrieben, der Kerle-Verlag legt sie 1955 in deutscher Übersetzung vor, kurz nach dem Tode des Dichters. Sein Buch „Ich liebe das Wort“ (vgl. die Besprechung in Heft 2 [1956] in dieser Zeitschrift) legt Zeugnis ab von seiner glühenden Liebe zur Bibel, zur ganzen Bibel (er fordert die Kirchenmänner auf: „Gebt dem Volk das Alte Testament zurück!“), der er 70 Jahre liebenden Studiums gewidmet hat.

„Schwert und Spiegel“ enthält Betrachtungen über die Sieben Schmerzen der heiligen Jungfrau. Im zweiten Teil erkennen wir den Sinn dieses Leidens, im „Spiegel“. Meditationen von ungewohnter Heilsichtigkeit und Eindringlichkeit, wenn man auch manche überraschenden Bilder und Symbole nicht als eigentliche Exegese ansprechen darf. Claudel hat seit seiner Bekehrung 70 Jahre lang freitags den Kreuzweg meditiert, er hat auf Christus mit den Augen und dem Herzen der Mutter geschaut. Es ist ein Buch der Erleuchtung, der Liebe und der Nachfolge.

P.

### Beilagen-Hinweis

Auf den diesem Heft beiliegenden Prospekt „Liturgisches Jahrbuch“ (Verlag Aschendorff, Münster) weisen wir empfehlend hin.



# ***Bücher für den Seelsorger***

ADOLF DONDERS

## **Christusbotschaft**

Predigtentwürfe durch das heilige Jahr der Kirche. Erweiterte Neuauflage. 10.—11. Tausend. Gr. 8°. Herausgegeben von Alois Leenen. Band I: Advent bis Christi Himmelfahrt. 264 Seiten. Band II: Pfingsten bis zum letzten Sonntag des Kirchenjahres. Mit Sachverzeichnis für Band I/II. 246 Seiten. Je Band Leinen DM 10,80; kartoniert DM 9,20

THEODOR SCHNITZLER

## **Meßdienerpädagogik**

111 Seiten. 8°. Leinen DM 4,80; kartoniert DM 3,80

AUGUST ADAM

## **Der Primat der Liebe**

Studie über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz  
6. Auflage. 228 Seiten. 8°. Leinen DM 7,80

OTTO PIES S.J.

## **Das große Gespräch**

Winke für das innerliche Beten  
150 Seiten. 8°. Leinen DM 5,80

JOHANNES SCHANZ

## **Ich suche Zuflucht beim Herrn**

(Psalm 10, 1)

Von Menschenleid und Gottestrost in den heiligen Psalmen  
234 Seiten. 8°. Leinen DM 7,80

LUDWIG SOENGES S.J.

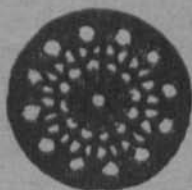
## **Promptuarium Sacerdotis**

Neu bearbeitet von B. Wilhelm S.J. 9. Auflage, 312 Seiten. Zweifarbigster Druck. Dünndruckpapier. 16°. Leinen, Rotschnitt DM 5,80; Kunstleder, Goldschnitt DM 6,20; Leder, Rotschnitt DM 7,70; Leder Goldschnitt DM 8,50

*In den Buchhandlungen erhältlich!*

**VERLAG BUTZON & BERCKER KEVELAER**

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMALEREI  
TRIER/MOSEL**

**SÄRSTR. 39 · TELEFON 2938**

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier - Hauptmarkt**

Fernruf 4492

Zum 400. Todestag des Heiligen  
Ignatius von Loyola am 31. Juli 1956

Leonhard v. Malt-Hugo Rahner:

**Ignatius von Loyola**

224 Seiten Bilder, 112 Seiten Text,  
Ganzleinen DM 24,—

Ignatius von Loyola:

**Der Bericht des Pilgers**

Übersetzt und erläutert von  
Burkhard Schneider. DM 7,80

Ansichtsendungen stehen jederzeit zur  
Verfügung.

4  
A

In 2. Auflage liegt wieder vor

## Kritik des Idealismus

Von Carmelo Ottaviano, Aus dem Italienischen übersetzt von Hans Leisegang  
Mit einer Einführung von Fritz-Joachim von Rintelen

**Realismus — Idealismus?**

IV und 184 Seiten, kartoniert DM 12,—

Aus Urteilen über die erste Auflage der deutschen Übersetzung:

„... Ottaviano zeigt, daß kein Idealist, welcher Richtung er angehören mag, einen Beweis für seine Lehre erbracht hat. Mit ungewöhnlichem Scharfsinn durchleuchtet er die Voraussetzungen und Thesen der idealistischen Erkenntnistheoretiker und weist nach, daß ihre Gedankenentwicklungen nicht ohne realistische Ansätze auskommen, immer wieder in realistische Anschauungen umschlagen, nie folgerichtig zu Ende geführt werden und sich dauernd tatsächlich und notwendig in Widersprüche verwickeln...“

Prof. Dr. B. Rosenmöller in „Theologie und Glaube“

„Die umfassende Einführung von F.-J. von Rintelen ist eine dem italienischen Werk gegenüber selbständige, scharfsinnige Begegnung mit dem Idealismus... Ottavianos Buch und Rintelens Einführung bilden beide einen wichtigen Beitrag zur Entscheidung der Frage, daß die Bestimmung des Sinnes der Erkenntnis letztlich nicht bloß Sache innerer Persönlichkeitshaltung ist, sondern sich auch erkenntnistätig herbeiführen läßt.“

Prof. Dr. C. Nink in „Scholastik“

Bezug durch jede Buchhandlung

**VERLAG ASCHENDORFF MUNSTER WESTF.**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

65. JAHRGANG  
PÄSTOR BONUS

---

## inhalt

---

### AUFSÄTZE:

- Tag des Herrn und „gleitende Arbeitswoche“ / Josef Höffner . . . 257  
Die Anerkennung des Error communis (c. 209 C.I.C.) in der heutigen  
Lehre und Rechtsprechung / Linus Hofmann . . . 266  
Die Geschichte des „Gesang- und Gebetbuches für das Bistum Trier“  
im 19. Jahrhundert / Balthasar Fischer . . . 282

### KLEINERE BEITRÄGE:

- Innozenz XI. — Ein Papst zwischen Ost und West / E. Iserloh . . . 297  
Kardinal Newmans Bedeutung für die Gegenwart / K. Baus . . . 302  
Gesichtspunkte für die Neubearbeitung des Alten Testaments in  
der Ecker Schulbibel / Heinrich Groß . . . 308

- BESPRECHUNGEN . . . 312

---

1956 - Heft 5

---

PAULINUS-VERLAG-TRIER

**In den Schriftenstand jeder Kirche gehört**

das bereits in 5. Auflage erschienene aufklärende Schriftchen  
über „Jehovas Zeugen“ – die Neuapostolische Kirche –

Die Siebenten-Tags-Adventisten:

## **Falsche Propheten**

Von Professor Dr. Wilhelm Bartz

48 Seiten, broschiert 0,50 DM

PAULINUS - VERLAG TRIER

### **Loewenberg'sche Buchhandlung**

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfsinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfsinum (Alttestamentliche Einleitung und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfsinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Isenlohn, Trier, Rudolfsinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreiheit 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfsinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Müßner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleiter: Prof. Dr. Linus Hofmann und Prof. Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfsinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,- DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

# Tag des Herrn und „gleitende Arbeitswoche“

Von Prof. Dr. Josef Höffner, Münster

## I. Die Fragestellung

Die sogenannte „gleitende Arbeitswoche“ beginnt, wie es scheint, für die Belegschaften der deutschen Hüttenwerke mehr und mehr ein ernstes Problem zu werden. Eigentlich ist der Ausdruck ungenau, da nicht die Woche, sondern die kontinuierliche Arbeit über Sonn- und Werkstage dahingleitet, ohne auf den Sonntag Rücksicht zu nehmen.

Eine sachgerechte Stellungnahme zur „gleitenden Arbeitswoche“ muß davon ausgehen, daß in den Hüttenwerken stets in beträchtlichem Umfang sonntags gearbeitet worden ist. In den deutschen Stahlwerken wird die für wärmewirtschaftliche Betriebe gesetzlich vorgeschriebene Sonntagsruhe von 6 bis 22 Uhr<sup>1</sup> dadurch gewahrt, daß bei einem Dreischichten-System der Schichtwechsel und die vierundzwanzigstündige Arbeitsruhe auf den Sonntag fallen. Allerdings darf in den Martin-Stahlwerken bereits sonntags um 18 Uhr mit der Produktion begonnen werden, um die Walzstraßen bei Arbeitsbeginn (sonntags 22 Uhr) rechtzeitig mit Material beschicken zu können<sup>2</sup>. Außerdem ist es üblich, die Reparatur-

<sup>1</sup> § 105 b der Gewerbeordnung schreibt vor, daß die „den Arbeitern zu gewährende Ruhe“ „mindestens für jeden Sonn- und Feiertag vierundzwanzig Stunden“ zu dauern hat. „In Betrieben mit regelmäßiger Tag- und Nachtschicht kann die Ruhezeit frühestens um 6 Uhr abends des vorhergehenden Werktags, spätestens um 6 Uhr morgens des Sonn- oder Festtags beginnen, wenn für die auf den Beginn der Ruhezeit folgenden vierundzwanzig Stunden der Betrieb ruht.“

Nach § 105 c der GewO finden die Bestimmungen des § 105 b GewO keine Anwendung... „3. auf die Bewachung der Betriebsanlagen, auf Arbeiten zur Reinigung und Instandhaltung, durch welche der regelmäßige Fortgang des eigenen oder eines fremden Betriebes bedingt ist, sowie auf Arbeiten, von welchen die Wiederaufnahme des vollen werktägigen Betriebes abhängig ist, sofern nicht diese Arbeiten an Werktagen vorgenommen werden können; 4. auf Arbeiten, welche zur Verhütung des Verderbens von Rohstoffen oder des Mißlingens von Arbeitserzeugnissen erforderlich sind, sofern nicht diese Arbeiten an Werktagen vorgenommen werden können.“

<sup>2</sup> Auf Grund des § 105 d GewO wurde am 5. 2. 1895 eine Bekanntmachung betr. Ausnahmen vom Verbot der Sonntagsarbeit in Gewerbebetrieben erlassen, nach der in Martin-Stahlwerken, sofern regelmäßig in mehr als zwei Schichten gearbeitet wird, die Produktion an Sonn- und Feiertagen bis morgens 6 Uhr dauern und abends um 18 Uhr wieder beginnen darf. Für das Weihnachts-, Oster-, Himmelfahrts- und Pfingstfest gilt diese Ausnahme nicht (Abschnitt A Ziffer 7 der dieser Bekanntmachung beigefügten Tabelle).



arbeiten und sonstige zur vollen Aufnahme des Betriebes notwendige Vorbereitungsmaßnahmen an den Sonntagen zwischen 6 und 18 Uhr durchführen zu lassen, wozu die Hälfte der Schichtbelegschaft herangezogen wird. Auf diese Weise ergibt sich auch heute noch in manchen deutschen Hüttenwerken eine wöchentliche Arbeitszeit von durchschnittlich 53 bis 56 Stunden. In anderen Hütten beträgt die Arbeitszeit 48 Stunden, wobei allerdings von den Werksleitungen darauf hingewiesen wird, daß nicht wenige Arbeiter sich ausdrücklich um Überstunden und Sonntagschichten bemühen.

In einem bestimmten Hüttenwerk, in dem an den Martin-Stahlwerken die wöchentliche Arbeitszeit bis vor zwei Jahren 53 Stunden betrug, fiel in einem Zeitabschnitt von 21 Wochen folgende Sonntagsarbeit an:

- an 4 Sonntagen: Frühschicht von 6—14 Uhr;
- an 3 Sonntagen: Mittagsschicht von 14—22 Uhr;
- an 7 Sonntagen: Ende der Nachtschicht am Sonntag um 6 Uhr und Freizeit bis Montagmorgen um 6 Uhr;
- an 7 Sonntagen: Beginn der Nachtschicht am Sonntag um 22 Uhr nach vorangegangener Freizeit von Samstag 22 Uhr bis Sonntag 22 Uhr.

Mit Genehmigung des zuständigen Regierungspräsidenten<sup>3</sup> bzw. des Arbeits- und Sozialministers hat ein deutsches Hüttenwerk seit einigen Jahren im Martin-Stahlwerk — gleichsam probeweise — die „gleitende Arbeitswoche“ eingeführt, wovon 700 Arbeiter der 13 000 Mann starken Belegschaft betroffen werden. Die in den Martinswerken dieser Hütte nunmehr gegebene Arbeitsdauer beträgt bei Einsatz einer vierten, gleich starken Arbeitsgruppe wöchentlich statt 53 nur 42 Stunden. Freilich gleitet jetzt die kontinuierliche Arbeit über Sonn- und Feiertage dahin, so daß dem vom Sonntag bestimmten Wochenrhythmus nicht mehr Rechnung getragen wird. Auf vier Arbeitstage mit je acht Stunden Arbeit folgt eine 48stündige Ruhezeit:

4 Arbeitstage				2 Ruhe- tage		4 Arbeitstage				2 Ruhe- tage		4 Arbeitstage				2 Ruhe- tage		usw.
Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa	So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	Sa	So	Mo	Di	Mi	Do	

Im Mittel von 21 Wochen wird folgende Sonntagsarbeit geleistet:

- an 5 Sonntagen: Frühschicht von 6—14 Uhr;
- an 6 Sonntagen: Mittagsschicht von 14—22 Uhr;

<sup>3</sup> Ob diese Genehmigung nach dem geltenden Recht überhaupt erteilt werden kann, ist fraglich. Nach § 28 der Arbeitszeitordnung vom 30. April 1938 können so weitreichende Ausnahmen nur dann vom Arbeitsminister (nicht vom Regierungspräsidenten) zugelassen werden, „wenn sie im öffentlichen Interesse dringend nötig werden“. Daß die „gleitende Arbeitswoche“ im öffentlichen Interesse dringend nötig sei, dürfte schwerlich nachgewiesen werden können.

- an 4 Sonntagen: Ende der Nachtschicht am Sonntag um 6 Uhr und  
Beginn der nächsten Nachtschicht am Sonntag um  
22 Uhr;  
an 2 Sonntagen: Sonntagsarbeit bis 6 Uhr morgens;  
an 1 Sonntag: Arbeitsbeginn am Sonntag um 22 Uhr;  
an 3 Sonntagen: völlige Arbeitsruhe.

Die Gründe, die für die Einführung der nach amerikanischen Vorbildern gestalteten neuen Arbeitszeitregelung angeführt werden, sind verschiedener Art:

1. Die Kostensenkung, die der kontinuierliche Betrieb durch bessere Ausnützung der Anlagen-Kapazität und der Wärmeenergien erbringt, setzt das Hüttenwerk in die Lage, trotz Arbeitszeitverkürzung von 53 auf 42 Stunden den bisher gezahlten Wochenlohn beizubehalten.

2. Im Laufe von 21 Wochen ergibt sich — im Vergleich mit der bisher üblichen Arbeitszeitregelung eine Verringerung der Arbeitszeit bzw. Verlängerung der Ruhezeit um 232 Stunden.

3. Die 42-Stunden-Woche bringt für den Arbeiter in den Martinswerken auch dadurch einen Vorteil, daß sie — abgesehen von der Erhöhung seiner gesamten Ruhezeit — gegenüber der früheren zusammenhängenden Arbeitsruhe von in der Regel nur 24 Stunden (bei Schichtwechsel am Sonntag) nunmehr regelmäßig 48stündige Ruhezeiten ermöglicht.

In der 53-Stunden-Woche ergaben sich im Laufe von 21 Wochen folgende Ruhezeiten:

21 Ruhezeiten (bei Schichtwechsel am Sonntag)	
zu je 24 Stunden . . . . .	504 Ruhestunden
118 Ruhezeiten (an den Werktagen)	
zu je 16 Stunden . . . . .	1888 Ruhestunden
	<u>zusammen 2392 Ruhestunden</u>

Demgegenüber betragen die Ruhezeiten in der 42-Stunden-Woche im Laufe von 21 Wochen:

27 Ruhezeiten (darunter 3 Freizeiten	
ohne jede Sonntagsarbeit) zu je 48 Stunden	1296 Ruhestunden
84 Ruhezeiten zu je 16 Stunden . . . . .	1344 Ruhestunden
	<u>zusammen 2640 Ruhestunden</u>

Es erhebt sich die Frage, ob die mit der Einführung der „gleitenden Arbeitswoche“ in der Form der 42-Stunden-Woche für den Arbeiter ohne Zweifel gegebenen Vorteile es rechtfertigen, die Auswirkungen auf den Tag des Herrn mit in Kauf zu nehmen.

## II. Stellungnahme

Um zu einer gerechten Beurteilung der neuen Arbeitszeitregelung zu gelangen, ist es notwendig, die Sonntagsarbeit in der 53-Stunden-Woche und in der 42-Stunden-Woche miteinander zu vergleichen.

Sonntagsarbeit innerhalb eines Jahres (52 Wochen:)

Sonntags- arbeit von — bis	53-Stunden- Woche: Zahl d. Sonntage im Jahr	Arbeits- stunden im Jahr (Gesamtzahl)	42-Stunden- Woche: Zahl d. Sonntage im Jahr	Arbeits- stunden im Jahr (Gesamtzahl)
6—14 Uhr	10	80	13	104
14—22 Uhr	8	64	14	112
Sa 22 bis So 6 Uhr	17	102	4	24
So 22 bis Mo 6 Uhr	17	34	6	12
Sa 22 bis So 6 Uhr und So 22 bis Mo 6 Uhr	0	0	6	48
So völlig arbeitsfrei	0	0	9	0
	52	280	52	300

Aus der obigen Gegenüberstellung ergibt sich, daß aus der Zahl der an den Sonntagen zu leistenden Arbeitsstunden kein wesentlicher Unterschied zwischen der alten und der neuen Arbeitszeitregelung abgeleitet werden kann. Während in der 53-Stunden-Woche jährlich 280 Arbeitsstunden auf den Sonntag fielen, sind es in der 42-Stunden-Woche nur insgesamt 20 Stunden mehr. Die grundsätzlichen Bedenken liegen anderswo.

### 1. Der christliche Sinn des Sonntags

Durch göttliches Gebot ist im Alten Bunde die Sabbatruhe angeordnet worden: „Sechs Tage magst du arbeiten und alle deine Geschäfte verrichten. Aber der siebte Tag ist ein Ruhetag zu Ehren des Herrn, deines Gottes. Da darfst du keinerlei Arbeit tun, weder du noch dein Sohn oder deine Tochter, weder dein Knecht noch deine Magd noch dein Vieh noch der Fremdling, der bei dir innerhalb deiner Tore weilt“ (Ex 20, 8—10; vgl. Ex 16, 30; 35, 3; Num 15, 32 ff.; Jerem 17, 21). Im Christentum wurde der

Tag des Herrn vom Sabbat auf den ersten Wochentag, den Sonntag, verlegt und durch Gewohnheitsrecht, durch Konzilienbeschlüsse sowie durch kirchliche und staatliche Gesetze die sonntägliche Arbeitsruhe eingeführt.

Sowohl im Alten Bunde wie im Christentum wird der Rhythmus der Woche durch den Tag des Herrn bestimmt. Die werktägliche Arbeit, das Familienleben und das Leben in der Gemeinschaft überhaupt erhalten vom Tag des Herrn gleichsam ihren ordnenden Pulsschlag. Die sonntägliche Arbeitsruhe ist letztlich religiösen Ursprungs; sie rückt die werktägliche Arbeit in die vertikale Richtung und stellt sie vor das Angesicht Gottes. Erst von dieser Ruhe und Stille vor Gott erhält die Arbeit nach christlichem Verständnis ihre letzte Deutung. Wie der Raum, in dem die Menschen (etwa in einer christlichen Gemeinde) wohnen, durch das von den gewerblichen und profanen Räumen abgesonderte Gotteshaus Gottes Schutz anempfohlen werden soll, so wird die Zeit des Menschen — mit der sie füllenden Arbeit — gleichsam Gott geschenkt durch den Tag, der dem Herrn gehören soll. Von der sonntäglichen Ruhe vor Gott, vor allem vom gemeinsamen Gottesdienst, fließt Segen in den Werktag des Menschen.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich, daß im Rhythmus der Woche ein ganz bestimmter Tag als arbeitsfreier Tag, als Tag des Herrn, für das ganze Volk festgelegt werden muß, eben der Sonntag. Ausdruck individualistischen Denkens wäre es wohl, wollte man es dem einzelnen Menschen anheimstellen, sich irgendeinen Tag der Woche als seinen Mußetag auszuwählen. Der Mensch ist kein Einzelgänger, sondern seinem Wesen nach auf die Gemeinschaft hingeordnet. Ohne den Sonntag ist ein gemeinsamer Gottesdienst der christlichen Gemeinde (mit feierlicher Gottesdienstgestaltung, mit der Verkündigung des Wortes Gottes an die Gemeinde) nicht möglich. Der Sonntag ist das Rückgrat des Kirchenjahres und das Urbild aller christlichen Festfeier.

Auch für ein inniges und glückliches Familienleben, für die Pflege der Beziehungen zu Verwandten und Freunden (Besuche) sowie für die Teilnahme am kulturellen Leben des Volkes ist der Sonntag unentbehrlich.

Im vorigen Jahrhundert haben die Arbeiter leidenschaftlich für die Sonntagsruhe gekämpft. Im heutigen deutschen Recht ist die Sonntagsruhe geschützt, so daß die Arbeit an den Sonn- und Feiertagen als Ausnahme gilt, die an besondere Bedingungen geknüpft ist. „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erbauung gesetzlich geschützt“ (Art. 140 GG, — Art. 139 WV. — Vgl. auch die entsprechenden Artikel der Länderverfassungen).

Man könnte einwenden, daß viele Menschen die Sonntagsruhe nicht zur Heiligung des Sonntags, sondern zu seiner Entweihung gebrauchen. Leider erleben viele den Sonntag nicht mehr als „Tag des Herrn“, son-

dern als Zeitvertreib am „Wochenende“ im Sinne der bloßen Polarität „Arbeitszeit — Freizeit“. Aber diese bedauerliche Tatsache darf nicht dazu verleiten, den Sonntag abzuschaffen, weil dem Menschen die Arbeit besser bekomme als die Muße. Wir stehen vielmehr vor der wichtigen sozial- und religionspädagogischen Aufgabe, dem modernen Menschen den religiösen Charakter des Sonn- und Feiertags wieder zu erschließen<sup>4</sup>.

## 2. Ausnahmen

### vom Gebot der Arbeitsruhe an Sonn- und Feiertagen

Die Kirche hat zu allen Zeiten Ausnahmen vom Gebot der Sonntagsruhe anerkannt. Es versteht sich, daß diese Ausnahmen heute andere sind als im Mittelalter. Die moderne Wirtschaft ist ein komplizierter technischer und organisatorischer Apparat, den man unmöglich plötzlich — am Sonntag — völlig stillstehen lassen kann.

Ausnahmen vom Gebot der Sonntagsruhe sind in folgenden Fällen gegeben:

- a) Zur Behebung eines bestehenden Notstandes: öffentliche Notstandsarbeiten, Feldarbeit bei dauernd ungünstiger Witterung und dergl.
- b) Zur Verhütung eines sonst eintretenden Notstandes: In lebenswichtigen Versorgungsbetrieben kann der Verzicht auf die Sonntagsruhe von der Liebe zum Nächsten geboten sein, den der Ausfall von Wasser, Gas, Elektrizität und dergl. in Not bringen würde. Aus ähnlichen Gründen werden keine Einwendungen gegen die Sonntagsarbeit im Verkehrswesen, im Nachrichtenwesen, im Hotelgewerbe, in den Gaststätten, in den Krankenhäusern und Apotheken erhoben.
- c) Durch technische Notwendigkeiten des Produktionsprozesses bedingte Sonntagsarbeit: Hochöfen, chemische Industrie und dergl. Durch die Unterbrechung der Arbeit an den Sonntagen würden die im Herstellungsprozeß befindlichen Stoffe entweder verderben oder in der Qualität gemindert.

Kein ausreichender Grund zur Sonntagsarbeit liegt dann vor, wenn die Sonntagsarbeit für das Unternehmen oder für die Arbeiter einen höheren materiellen Ertrag einbringt. Es wäre z. B. in vielen Unternehmungen vorteilhaft, die Maschinen auch sonntags laufen zu lassen, weil auf diese Weise die fixen Kosten herabgesetzt werden könnten. Wollte man diesen Grund als stichhaltig anerkennen, müßte man das Verbot der Sonntagsarbeit aufheben. In gewissen Einzelfällen wird man freilich verschiedener Meinung sein können, ob die Ausnahme vom Gebot der Sonntagsruhe berechtigt ist oder nicht.

<sup>4</sup> Vgl. Ludwig Berg, Vom Sinn der Sonntagsruhe; in: Trierer Theol. Zeitschrift, 62 (1953), S. 156—163.



### 3. Anwendung auf die „gleitende Arbeitswoche“

Von der christlichen Sinndeutung des Sonntags aus sind folgende Bedenken gegen die „gleitende Arbeitswoche“ vorzubringen<sup>4</sup>:

- a) durch die Einführung des kontinuierlichen Betriebes verliert der Sonntag für die davon betroffenen Arbeitnehmer seinen den Rhythmus des Arbeits-, Familien- und Gesellschaftslebens bestimmenden Charakter. Der Sonntag wird ein regelmäßiger, dem Werktag gleichgestellter Arbeitstag. An die Stelle der Sonntagsruhe tritt eine irgendwann während der Woche liegende Freizeit. Diese Entwicklung kommt in verhängnisvoller Weise jener Tendenz entgegen, die den Tag des Herrn durch die „Freizeit“ verdrängen möchte<sup>5</sup>.
- b) der kontinuierliche Betrieb bedeutet für die davon Betroffenen eine ernste Beeinträchtigung der Institution des Sonntags. Der Hinweis, der Arbeiter könne sich an den 9 während des Jahres völlig arbeitsfreien Sonntagen besonders intensiv oder an den arbeitsfreien Werktagen privat religiös betätigen, verkennt die Bedeutung der regelmäßigen und gemeinsamen Sonntagsfeier. So sehr zusätzliche Ruhezeiten im Laufe der Woche wünschenswert sind — in dieser Hinsicht ist die alte Arbeitszeitregelung sicherlich nicht ideal —, so wenig vermögen sie jedoch die Gottesdienstfeier der Pfarrfamilie am Sonntag zu ersetzen. Auch genügt es nicht, daß allein die Stunde des Gottesdienstes am Sonntag frei ist. Die rechte Sonntagsfeier kann sich nur unter Umständen vollziehen, die Entspannung, Besinnung und Muße ermöglichen.
- c) Der kontinuierliche Betrieb gefährdet das Familienleben. Der Vater sieht seine schulpflichtigen Kinder nur verhältnismäßig selten, wenn er an den meisten Sonntagen arbeitet oder nur ein paar Schlafstunden zwischen zwei Schichten hat, an den Werktagen jedoch entweder er selbst arbeitet oder die Kinder zur Schule sind. Sind die Jugendlichen selbst berufstätig, wird die Familie — bei allgemeiner Einführung der „gleitenden Arbeitswoche“ — selten beisammen sein können, da die arbeitsfreien Tage für die einzelnen Familienangehörigen

<sup>4</sup> Vgl. auch die Stellungnahme der Fuldaer Bischofskonferenz vom 11. bis 13. August 1952; in: Herder-Korrespondenz, Nov. 1952, S. 49f.

<sup>5</sup> Vgl. Pius XII. in seiner Weihnachtsbotschaft 1953: „Noch sichtbarer ist der Einfluß des ‚technischen Geistes‘ in der Arbeit, wenn man dem Sonntag seine einzigartige Würde als Tag der Gottesverehrung und der leiblichen und geistigen Ruhe für die einzelnen und die Familie nimmt und er statt dessen nur noch einer jener freien Tage im Laufe der Woche ist, die auch wohl für jedes Mitglied der Familie anders liegen können, je nach dem größeren Ertrag, den man sich von einer solchen technischen Verteilung der materiellen und menschlichen Energie verspricht“ (Herder-Korrespondenz, Januar 1954, S. 170).

gen verschieden anfallen. Auch sieht sich die Hausfrau vor verwirrende Schwierigkeiten gestellt, da die Schichten des Vaters im Vier-Schichten-Rhythmus sich alle vier Tage ändern, wobei zu bedenken ist, daß außerdem in vielen Gemeinden die Schulkinder wegen des Mangels an Schulräumen mehrschichtig unterrichtet werden. Nicht zuletzt mit Rücksicht auf die werktägliche Belastung der Hausfrau und Mutter ist der arbeitsfreie Sonntag zur Entfaltung des Eigenlebens der Familie unentbehrlich. Dabei ist auch an die Pflege der Beziehungen zu Verwandten und Freunden in kleineren Gemeinschaften zu denken.

- d) Die Einführung des kontinuierlichen Betriebs droht dem Arbeiter die Möglichkeiten geistiger Weiterbildung zu nehmen. Die sonntägliche Ruhe ist keine bloße körperliche Reaktion auf die Arbeitslast der Woche; sie soll vielmehr eine immer neue Hinordnung auf den Sinn des Lebens ermöglichen. Die Betätigung der in jedem Menschen lebenden schöpferischen Kräfte, die während der häufig monotonen und unbefriedigenden Wochenarbeit nicht zur Entfaltung kommen, und die Teilnahme an kulturellen Veranstaltungen vermögen den arbeitenden Menschen seelisch zu bereichern und in seinem Selbstbewußtsein zu stärken.
- e) Der kontinuierliche Betrieb dürfte sich auf lange Sicht **u n g ü n s t i g** auf das **A r b e i t s e t h o s** auswirken. Das Arbeitsethos hängt weit hin von der Einstellung zum Sonntag ab (religiöse Haltung, Familienglück usw.). Der Hinweis, daß die Arbeiter selber den kontinuierlichen Betrieb bejahen, ist nicht stichhaltig, da bei nicht wenigen Maßnahmen der Arbeiterschutzgesetzgebung die Arbeiter gegen sich selbst geschützt werden müssen.
- f) Eine Beschränkung der Einführung des kontinuierlichen Betriebes auf einzelne Werke wird sich für längere Zeit nicht halten lassen. Die neue Arbeitszeitregelung wird sich **a u s d e h n e n** (von den Martin-Stahlwerken auf die Walzstraßen, von der Stahlindustrie auf die Papierindustrie usw.), falls nicht durch Gesetz scharfe Einschränkungen erfolgen.

Abschließend sei bemerkt, daß auch die bisher in den Hüttenwerken meist übliche 53-Stunden-Woche dem Ideal des christlichen Sonntags keineswegs entspricht. Auch soll nicht bestritten werden, daß die kontinuierliche Arbeit in gewissen Produktionsprozessen der modernen Wirtschaft — unter bestimmten, gesetzlich klar und streng zu umschreibenden Voraussetzungen und unter Beachtung der oben aufgestellten Ausnahme-Normen für Sonntagsarbeit — notwendig sein kann, was im übrigen durch die Erfahrungen anderer Industriestaaten (USA, England, Frankreich, Holland usw.) bestätigt wird. Aber auch in diesem Falle ist ernst-

lich zu prüfen, ob es nicht erreicht werden kann, die Zahl der Arbeitsstunden (bei gleichbleibendem Lohn) in einer Weise herabzusetzen, die den Sonntag entlastet und ihm seinen den Rhythmus der Woche bestimmenden Charakter beläßt. Das wird weithin von einer geschickten Gruppierung der Schichten und von der sinnvollen Einteilung der Arbeitszeiten abhängen<sup>7</sup>. Vielleicht dürfte eine teilweise Lösung darin zu suchen sein, daß die Reparaturarbeiten auf die Werktage verlegt werden; hat doch der kontinuierliche Betrieb in dem Hüttenwerk, in dem er probeweise eingeführt worden ist, zu der Erkenntnis geführt, daß besondere Zeiten für Reparaturarbeiten nicht erforderlich sind.

Ob man nicht hoffen darf, daß der technische Fortschritt — etwa durch die Verwendung der Atomkraft zu diesem friedlichen Zweck — es auf lange Sicht möglich machen wird, durch Einsatz gewaltiger Wärmeenergien die Schmelzprozesse so zu beschleunigen, daß neben dem Sonntag auch der Samstag in die Arbeitsruhe einbezogen werden kann, um den Menschen mehr Zeit zur Besinnung, zum Gotteslob und zur Pflege des Familienlebens zu geben?

---

<sup>7</sup> Ein entsprechender Vorschlag ist in einem dem Herrn Arbeits- und Sozialminister des Landes NRW vorgelegten, bisher noch nicht veröffentlichten Gutachten, an dem der Verfasser dieses Aufsatzes mitgearbeitet hat, im Frühjahr 1955 gemacht worden.

# Die Anerkennung des *Error communis* (c. 209 C. I. C.) in der heutigen Lehre und Rechtsprechung

Von Professor Dr. Linus Hofmann, Trier

Der im kanonischen Recht seit langem geltende Satz, daß die Kirche in einem allgemeinen Irrtum die Jurisdiktionsgewalt sowohl für den äußeren wie für den inneren Rechtsbereich ergänzt<sup>1</sup>, hat vor allem zwei Anwendungsgebiete, das Buß- und das Ehesakrament. Im Bereich des Bußsakraments wird die Möglichkeit eines *error communis* im Sinne von c. 209 nicht nur allgemein zugegeben, sondern es besteht auch in der Umschreibung dieser Möglichkeit weitgehende Übereinstimmung. Dabei ist die Tendenz erkennbar, den Schutz, den das Gesetz gegen ungültigen Empfang des Bußsakraments ohne eigene Schuld gewährt, möglichst weit auszudehnen. Ganz im Gegensatz zu dem Bereich der Ehe. Hier herrscht in der Frage, wann *error communis* anzunehmen sei, eine große Unsicherheit, die nicht nur daraus zu erklären ist, daß man lange Zeit zögerte, den Grundsatz *Supplet Ecclesia* überhaupt auf die Trauungsvollmacht anzuwenden, sondern auch aus der besonderen Rechtserheblichkeit, die der Trauung als einem einmaligen, den Menschen für immer bindenden Akt zukommt. Die Meinungen weichen in wichtigen Punkten erheblich voneinander ab, und die Tendenz der Einschränkung herrscht vor.

Es soll im Folgenden versucht werden, die beiden Fragenkomplexe Beichte und Trauung nicht nur nacheinander und nebeneinander auszubreiten — so wie sie heute gesehen werden —, sondern sie gleichzeitig auch aneinander zu messen und zu klären. Dabei scheint es angebracht, von dem Gesicherten zu dem Ungewissen vorzuschreiten, d. h. von dem Begriff des allgemeinen Irrtums, der für die Beichte entwickelt worden ist (I) zu der Umschreibung des allgemeinen Irrtums bei der Trauungsassistentz (II).

## I.

### *Der allgemeine Irrtum bei der Spendung des Bußsakramentes*

„Ein allgemeiner Irrtum liegt (also) vor, wenn sich z. B. ein Priester in einer Kirche in den Beichtstuhl setzt, um die Gläubigen Beichte zu hören.“<sup>2</sup> *Exemplum habes in perspecta praesentia sacerdotis extranei in ecclesia, qui paratus sit ad confessiones audiendas, nomine in confessional*

<sup>1</sup> *In errore communi aut in dubio positivo et probabili sive iuris sive facti, iurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno.* (c. 209)

<sup>2</sup> Jone, *Gesetzbuch der lat. Kirche I*<sup>2</sup> (1950) 239.

*apposito vel praesens coram cum stola et superpelliceo*<sup>3</sup>. — Si sacerdos, propter defectum occultum iurisdictione carens, in confessionali, apertis fenestellis sedere conspiciatur, quilibet (moraliter loquimur), necessario putabit eum propriam posse confessionem audire<sup>4</sup>.

Aus diesen allgemein anerkannten Beispielen lassen sich die Gesichtspunkte für eine Umschreibung des allgemeinen Irrtums ablesen.

a) Das Zustandekommen des *error communis*

Konstitutiv für den allgemeinen Irrtum sind die Umstände des in Frage stehenden Jurisdiktionsaktes.

1. Das bedeutet (in negativer Formulierung) zunächst, daß der Irrtum nicht als ein *formale iudicium* gegeben sein muß. Es ist nicht nötig, daß die anwesenden Gläubigen, die den Vorgang beobachten, innerlich oder äußerlich Stellung dazu nehmen. Es genügt vielmehr ein *Faktum*, das geeignet ist, die Gesamtheit der Gläubigen in Irrtum zu führen. Man sagt daher, daß ein falsches Urteil nur *fundamentaliter* und *virtualiter* vorzuliegen brauche; *virtualiter*, d. h. die Umstände müssen darauf angelegt sein, in Irrtum zu führen, sie müssen die Anwesenden geradezu drängen, „den Schritt zu tun zu einem *iudicium falsum*.“<sup>5</sup> Der Schritt selbst aber, nämlich das falsche Urteil, braucht — von der Gesamtheit der Gläubigen jedenfalls — nicht getan zu werden.

In diesem Punkt liegt der wesentliche Unterschied zwischen dem *error communis* und dem sogenannten *error privatus*. Wenn das Recht von dem Irrtum eines einzelnen Menschen handelt, so steht regelmäßig der Einfluß des Irrtums auf das Handeln dieses einzelnen in Frage, und es wird daher nur das tatsächliche subjektive Irren, das *iudicium falsum formale*, in Betracht gezogen. In dem Fall des c. 209 geht es jedoch um den Einfluß auf das Handeln der Kirche, d. h. des Gesetzgebers — *Ecclesia supplet* —, und hier wird nicht ein tatsächliches Irren gefordert, sondern eine irrige Situation, d. h. eine Scheinsituation, die objektiv etwas anderes aussagt als sie enthält und die zu durchschauen von niemandem gefordert werden kann. Da solche Situationen auch in der vollkommensten Rechtsordnung nie ganz zu vermeiden sind, hat der Gesetzgeber dem dadurch drohenden Schaden zuvorkommen wollen. Der Begriff des Irrtums ist in den beiden Bezeichnungen *error communis* und *error privatus* keineswegs univok, was gut darin zum Ausdruck kommt, daß der *error privatus* als ein Irrtum *de facto*, der *error communis* aber als ein Irrtum *de iure*

<sup>3</sup> Claeyss-Bouuaert, in *Ius Pont.* 16 (1936) 163.

<sup>4</sup> Fabregas, in *Periodica de re morali, can.*, lit. 22 (1933) 197\*.

<sup>5</sup> Gommenginger, *Error communis* und Trauvollmacht, in *Theol.-prakt. Qu.* 102 (1954) 301—309, hier 302.



bezeichnet wird. Es ist heute allgemein anerkannt, daß c. 209 den Irrtum *de iure* meint<sup>6</sup>.

Gleichwohl verlangen viele Autoren, daß wenigstens eine Person *de facto* irrt, d. h. sich positiv das Urteil bildet, der amtierende Geistliche sei mit der erforderlichen Jurisdiktion ausgerüstet<sup>7</sup>. Das ist jedoch nicht nur inkonsequent, sondern trägt auch einen gefährlichen, nämlich subjektiven Unsicherheitsfaktor in das Gesetz hinein. Wie will man feststellen, ob einer sich mit der Situation innerlich auseinandergesetzt und sie als „richtig“ beurteilt hat! Denn es würde ja nicht genügen, die unmittelbar Beteiligten, also den Beichtvater und den Pönitenten zu befragen, ob sie sich über die Rechtmäßigkeit der Beichte Gedanken gemacht haben, sondern man müßte allen Anwesenden diese Frage vorlegen, um über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Absolution Sicherheit zu bekommen. Das Gesetz, so scheint es, hat ausschließlich die durch objektive, äußere Umstände geschaffene Situation im Auge. Es bietet jedenfalls für eine andere Auslegung keinen Anhaltspunkt.

Daher wird bezüglich der Beichte praktisch nicht unterschieden zwischen *error communis* und *ignorantia*. Die Unkenntnis ist ja kein Widerspruch zum Vorhandensein eines Irrtums, sondern ist seine Voraussetzung. Nur weil die Gläubigen nichts von dem Fehlen der Jurisdiktion dieses Priesters wissen, können sie sein Absolvieren für richtig halten. Freilich kann eine Gemeinschaft sich in einer Ignoranz befinden, die nicht in einen allgemeinen Irrtum übergeht. Das ist z. B. der Fall gegenüber der Tatsache, daß dem einfachen Priester die Vollmacht fehlt, von reservierten Zensuren zu absolvieren. Nichts kann die Gläubigen veranlassen zu urteilen, daß der beichthörende Priester diese spezielle Jurisdiktion besitze; der äußere Vorgang des Beichthörens weist nur auf die Vollmacht zur Sündenvergebung, nicht aber zur Befreiung von Kirchenstrafen hin<sup>8</sup>. Hier liegt eine *mera nescientia sine fundamento* vor, wie Noldin<sup>9</sup> sich ausdrückt. Dasselbe gilt, wenn ein Neupriester, der noch keine Beichtjurisdiktion hat, öffentlich die Krankenkommunion trägt. Die Beichten, die er im Krankenzimmer hören würde, hätten nicht den *error communis* für sich, weil aus dem Überbringen der Eucharistie sich nicht notwendig ergibt, daß dieser Priester auch Beichte hören könne<sup>10</sup>. Die

<sup>6</sup> Bride, *Erreur commune et suppléance de la juridiction*, in *Rev. droit can.* 3 (1953) 278—296 und 4 (1954) 1—49, hier 21.

Auf diesen bedeutsamen Aufsatz, der das Problem des allgemeinen Irrtums historisch und exegetisch gründlich untersucht, sei besonders hingewiesen. Ihm verdankt der vorliegende Beitrag manche Anregung und Klärung.

<sup>7</sup> Auch Bride 11 A. 14 u. 25 vertritt diese Ansicht.

<sup>8</sup> Bride 26.

<sup>9</sup> *Theol. moral.* III<sup>30</sup> (1954) 295.

<sup>10</sup> Bride 25.

meisten Gläubigen werden zwar der Meinung sein, daß der Neupriester die Jurisdiktion besitze; aber sie können ohne Anstoß aufgeklärt werden und ohne daß einer einwenden könnte, der junge Geistliche habe aber doch die Krankenkommunion getragen. Es handelt sich um ein einfaches Nichtwissen. In diesem Sinne ist auch C a p p e l l o zu verstehen, wenn er schreibt: *errorem . . . non semper et necessario verificari in casu, quo plurimi aut fere omnes fideles alicuius pagi aut parociae ob ignorantiam existiment falso universos sacerdotes posse confessiones excipere*<sup>11</sup>. Ignorantia ist hier das reine, theoretische Nichtwissen. Stützt sich aber in einem konkreten Fall und einem einzelnen Priester gegenüber die falsche Meinung auf ein bestimmtes Faktum, so daß die Gläubigen hinterher verwundert sagen würden: „Wie hätten wir in dieser Situation etwas anderes glauben sollen, als daß dieser Priester bevollmächtigt sei!“, dann hat man es nicht mehr mit bloßer Ignoranz zu tun. Zwar haben sich auch hier die Anwesenden kein positives Urteil gebildet; doch die Situation selbst erspart es ihnen, und das um so mehr, je deutlicher sie auf die Richtigkeit der heiligen Handlung hinweist. Ja, eine formelle Stellungnahme bedeutet praktisch ein Infragestellen der Richtigkeit und spricht daher eher gegen den *error communis* als für ihn. Solange die in der Kirche anwesenden Gläubigen über das Beichtthören dieses Priesters, der vor ihrer aller Augen den Beichtstuhl betritt, nicht verwundert sind, ist ihre Anwesenheit eine virtuelle Zustimmung. — Man kann also, wie N o l d i n es tut, dem *error communis* einzig die *mera nescientia sine fundamento* entgegensetzen, nicht aber die von einem öffentlichen Faktum erzeugte und aufrecht erhaltene Unkenntnis — man kann auch sagen, Täuschung —<sup>12</sup>, der sich niemand entziehen kann.

2. Aus dem Satz, daß die Umstände es sind, die den allgemeinen Irrtum erzeugen, ergibt sich ferner, daß die Zahl der in diesem Irrtum Befangenen belanglos ist. Es besteht Einigkeit darüber, daß man nicht nach der Zahl der tatsächlich Irrenden zu fragen braucht, sofern nur (nach der allgemeineren Ansicht) wenigstens einer sich ausdrücklich ein falsches Urteil bildet. Dagegen gehen die Ansichten auseinander in der Frage, ob die Schein-Situation, welche die Menschen zu täuschen geeignet ist, nur dann vom Recht beachtet wird, wenn eine große Zahl von Menschen sie erlebt, oder ob sie auch unabhängig von und vorgängig zu ihrer Publizität die Supplierung der Jurisdiktion bewirkt, mit anderen Worten, ob das *factum publicum* nur seiner Natur nach öffentlich oder

<sup>11</sup> C a p p e l l o, De Sacr. II<sup>5</sup> (1947) 309. Insofern wird dieser Satz Cappellos von Bride (10 A. 11) zu Unrecht kritisiert: *Il semble que, si les fidèles éstiement faussement (donc jugent à tort), — et cela par ignorance ou pour toute autre cause . . ., — que tous les prêtres ont le pouvoir de confesser, il y a là une authentique erreur (iudicium falsum).*

<sup>12</sup> B r i d e 283.

ob es tatsächlich offenkundig sein muß. „Nach einigen Autoren haben wir das *factum publicum*, wenn es in *publico* gesetzt wird.“<sup>13</sup> Cappello gehört zu ihnen. Nach dieser Ansicht ist ein allgemeiner Irrtum schon dadurch gegeben, daß ein Beichtvater in einer öffentlichen Kirche, zu der alle Zutritt haben, mit Einverständnis des *rector ecclesiae* im Beichtstuhl sitzt und „fromm auf Beichtkinder wartet“<sup>14</sup>, mag dieser Vorgang von vielen Gläubigen oder auch nur von ganz wenigen Personen beobachtet werden. Die Zahl spielt keine Rolle. Andere Autoren, unter ihnen Vermeersch, verlangen jedoch, daß die *causa erroris* dem „Volk“, d. h. „den meisten“<sup>15</sup>, bekannt ist, damit man von einem allgemeinen Irrtum reden könne. Denn, so sagen diese Autoren, wie soll eine Tatsache die Öffentlichkeit zu einem (falschen) Urteil bewegen, wenn sie dieser Öffentlichkeit unbekannt ist? Die Mehrzahl der Gläubigen muß wenigstens im Besitz der *elementa ad iudicandum* sein, um überhaupt irren zu können<sup>16</sup>. Wir hätten es sonst nicht mit einem *error virtualis*, sondern nur mit einem *error interpretativus* zu tun: *Tunc enim nullus error communis adest, sed adesset si*<sup>17</sup>.

Merkwürdigerweise wird von den Vertretern dieser Publizitätstheorie oft nur mit der Zahl der tatsächlich Beichtenden argumentiert, während die anderen in der Kirche anwesenden Gläubigen unberücksichtigt bleiben: *qui non adeuntministerium potestate destitutum, qui ne cogitarunt quidem de ipso adeundo, qua ratione dici possunt errare*<sup>18</sup>. Mit welchem Recht wird aber eine solche Einschränkung gemacht? Ein Vorgang ist dann öffentlich bekannt, wenn er von vielen beobachtet wird. Ein Priester, der unmittelbar vor der Sonntagsmesse in den Beichtstuhl geht, wenn auch nur für einen Pönitenten, schafft ein *factum publicum*. Cappello ironisiert die Ansicht, daß von der Zahl der Beichtenden die Publizität abhängt, mit folgenden Worten: *Ergo qui prius adierunt huiusmodi confessarium, invalide fuerunt absoluti. Quandonam confessiones, post quintam vel decimam aut vicesimam, validae esse coeperunt?*<sup>19</sup> Denselben Einwand kann man aber auch gegen die erheben, die mit der Zahl aller Anwesenden, ja die überhaupt mit Zahlen rechnen. Von welcher Zahl ab ist der Irrtum als allgemein und die Jurisdiktion als gegeben zu betrachten! So erklärt es sich, daß Cappello und andere Kanonisten es vorziehen, weder die Zahl der tatsächlich Irrenden, noch

<sup>13</sup> Gommenginger 303.

<sup>14</sup> Cappello 311.

<sup>15</sup> Gommenginger 305.

<sup>16</sup> Claeys-Bouuaert, in *Ius Pont.* 16 (1936) 163.

<sup>17</sup> Vermeersch, *Theol. moral.* III<sup>9</sup> (1927) 384.

<sup>18</sup> Wernz-Vidal, vgl. Gommenginger 304. Gleichzeitig heißt es aber bei Wernz-Vidal, *Jus. Can.* II<sup>9</sup> (1943) 441: *non consideratur existimatio eorum qui ministerium adierunt, sed existimatio fidelium in loco*.

<sup>19</sup> Cappello 309 A. 4.

die Zahl der in einer bestimmten Schein-Situation befangenen Menschen, sondern die Situation selbst zu beachten, und zwar nach ihren äußeren, von der Zufälligkeit der menschlichen Stellungnahme oder Beteiligung unabhängigen Umständen.

3. Welches sind diese U m s t ä n d e ? Bezüglich der Beichte kommen einzig in Betracht die rechtlichen Verhältnisse des Ortes der Beichte und des beichthörenden Priesters. Ist der Ort der Beichte ein allen Gläubigen zugänglicher oder für eine Gemeinschaft rechtmäßig bestimmter Raum, so ist er geeignet, der Beichte den Charakter eines kirchenamtlichen Aktes zu geben. Bezüglich des Geistlichen, der in einem solchen Raume Beicht hört, ist die rechtliche Stellung, die er im allgemeinen innehat, und seine besondere Stellung zu diesem Ort, zu beachten. Ist er an der Beichtkirche angestellt oder wurde seine Aushilfstätigkeit durch Kanzelverkündigung bekanntgemacht oder hat er in dieser Kirche öfter und mit einer gewissen Regelmäßigkeit Dienst getan oder ist schließlich auf irgendeine andere Weise die Zustimmung des *rector ecclesiae* offenkundig, so liegt mit Sicherheit ein *factum publicum* vor, nämlich eine von allen als amtlich zu wertende Handlung.

Die Verhältnisse des Pönitenten, d. h. seine Beziehung sowohl zu dem Beichtort als auch zu dem Beichtvater, spielen höchstens im klösterlichen Bereich eine Rolle, und die Anwesenheit und Beteiligung anderer Gläubiger ist für den, der im oben dargelegten Sinne den *error communis* nicht nach der Zahl mißt, ebenfalls unbeachtlich.

#### b) Der Inhalt des *error communis*

1. Das irrige Urteil, zu dem eine bestimmte Situation hindrängt, würde, wenn es formell zustandekäme, etwa folgendermaßen lauten: Dieser Priester ist ein richtiger Beichtvater, oder er hat die Vollmachten eines Beichtvaters. Das Urteil braucht sich also nicht auf die Gültigkeit m e i n e r Beichte zu beziehen, für den Fall, daß ich beichten wollte, sondern auf die t a t s ä c h l i c h erfolgten Beichten, die eigene oder fremden, genauer noch, auf das tatsächliche Handeln des Priesters. Nicht von einer Eventualität her wird der *error communis* bestimmt, sondern von der Faktizität, mit anderen Worten, es muß nicht eine noch größere Anzahl von ungültigen Beichten drohen, damit die tatsächlich abgelegten gültig werden. Die Ansicht einiger Autoren, daß jeder nur im Hinblick auf seine eigene Beichte einen allgemeinen Irrtum mit heraufführen könne, daß der einzelne also zu der Überzeugung gedrängt werden müsse: *sacerdos hic potest confessionem m e a m audire*<sup>20</sup>, hat in c. 209 keine Stütze.

Die innere Begründung für diese einschränkende Interpretation des Gesetzes wird vielmehr hergenommen von dem Gesichtspunkt des

<sup>20</sup> Fabregas 198\*.

*bonum commune*, dem das Gesetz dient. Dieses *bonum commune* besteht aber darin, daß der Fall einer ohne Schuld ungültigen Beichte vermieden wird. Ob es sich im einzelnen, konkreten Fall, um eine oder mehrere Beichten handelt, ist nicht von Belang. Das Gesetz hat es ja nie mit einem einzigen Fall zu tun, sondern hat den allgemeinen Verlauf der Dinge im Auge. Würde eine gesetzliche Hilfe jedesmal erst dann gewährt, wenn eine irrige Praxis eine Anzahl von „Opfern“ geschaffen hätte, so wäre das gegen das *bonum commune*. *Nonne ratio boni communis urgetur etiam pro fidelibus qui prius accesserunt ad talem confessarium iurisdictione destitutum?*<sup>21</sup> Im Gesetz selbst, sowohl im heutigen als auch im alten Recht, ist übrigens vom *bonum commune* nicht eigens die Rede. Es ist nicht anders einzubeziehen als bei jedem Gesetz.

2. Der Irrtum muß sich nicht auf den Akt der Jurisdiktionsübertragung, sondern kann sich auf den Akt der Jurisdiktionsausübung, d. h. auf die Absolution im Beichtstuhl beziehen. Nicht die Bevollmächtigung, sondern das Bevollmächtigtsein ist in Betracht gezogen. „Unter diesen Umständen muß nämlich jedermann annehmen, daß der Betreffende die nötigen Vollmachten hat.“<sup>22</sup> Jeder weiß, „daß die Priester sich nicht ohne Vollmachten zum Beichthören zur Verfügung stellen; er weiß auch, daß die kirchliche Rechtsordnung es niemandem erlaubt, ohne die erforderliche Jurisdiktion das Amt des Beichtvaters auszuüben.“<sup>23</sup> Die Frage, woher, d. h. auf welchen Titel der Geistliche die Jurisdiktion erlangt habe, braucht die Gläubigen nicht zu bewegen, sondern nur die Frage, ob er sie besitze. Es ist allgemein anerkannt, daß im heutigen Recht ein *titulus coloratus* nicht mehr gefordert ist. Der *titulus existimatus* genügt: *ipsa existimatio sive suppositio eorum, qui falso putant Titium habere iurisdictionem, est titulus in casu requisitus et sufficiens.*<sup>24</sup> Daher ist es auch nicht erforderlich, den allgemeinen Irrtum mit einem anderen, dem Beichthören vorgängigen Akt, wie z. B. einer Ankündigung des Beichtvaters von der Kanzel, zu begründen, einem Akt, der zwar nicht bevollmächtigend ist, aber auf eine Bevollmächtigung hinweist. Der Vorgang des Beichthörens selbst weist, wenn er durch die Umstände, in denen er vollzogen wird, einen amtlich-öffentlichen Charakter trägt, auf das Vorliegen der Jurisdiktion hin, und die Kanzelankündigung ist nur einer dieser Umstände. Die Umstände schaffen den *error communis* eben dadurch, daß sie eine objektiv falsche, aber in concreto zwingende Deutung ihrer selbst veranlassen.

<sup>21</sup> Cappello 309 A. 4.

<sup>22</sup> Jone 239.

<sup>23</sup> Fabregas 197\*f.

<sup>24</sup> Cappello 313.



### Der allgemeine Irrtum bei der Trauungsassistentenz

Die Geltung des c. 209 für die Trauungsassistentenz fand nur langsam und schrittweise Anerkennung. Von einigen Autoren wurde sie grundsätzlich geleugnet mit der Begründung, daß es sich bei der Trauungsassistentenz nicht um einen jurisdiktionellen Akt handele, und noch ein Rota-Urteil des Jahres 1942<sup>25</sup> vertrat diesen Standpunkt. Andere beschränken sie auf den Fall des *parochus putativus*, geben also nur die Möglichkeit einer Supplierung der ordentlichen Trauungsvollmacht zu. Die Entscheidung der päpstlichen Interpretationskommission vom 26. März 1952 stellte klar, daß auch delegierte Trauungsvollmacht suppliert werde. Dabei wurde zwischen allgemeiner und spezieller Delegation nicht unterschieden<sup>26</sup>. Schon vorher hatte die Rota grundsätzlich anerkannt, daß c. 209 *absque ulla peculiari limitatione*<sup>27</sup> gelte, auch für den Fall der speziellen Delegation<sup>28</sup>. Dennoch findet man unter den bisher zugänglichen Rota-Urteilen keines, das bei spezieller Delegation ein *non constat* auf den allgemeinen Irrtum gegründet hätte. Auch in der Literatur ist nach wie vor die Zurückhaltung groß. Da die Entscheidung der Interpretationskommission, wie Bida g o r<sup>29</sup> darlegt, nur darüber Sicherheit geschaffen hat, daß bei *error communis* in jedem Falle die Trauungsvollmacht suppliert wird, nicht aber darüber, wann *in concreto* ein *error communis* vorliegt, insbesondere, ob er auch bei spezieller Delegation möglich ist, so gilt weithin noch die von F a b r e g a s vorgetragene Meinung: *Ecclesia supplet . . . in errore communi, qui in hypothesis parochi putativi et vicarii cooperatoris licentia generali praediti contingere potest, in qualibet alia impossibilis est*<sup>30</sup>.

Daher ist zu prüfen, ob die oben für die Beichte abgeleiteten und allgemein anerkannten Grundsätze in gleicher Weise für das Gebiet der Trauungsvollmacht gelten oder ob es Gründe gibt, die eine modifizierte Anerkennung und Anwendung rechtfertigen.

- a) Wie kommt bei der Trauungsassistentenz ein allgemeiner Irrtum zustande?

Daß die Umstände des Trauungsaktes für den allgemeinen Irrtum konstitutiv sind, wird, wenigstens theoretisch, allgemein zugegeben.

<sup>25</sup> Dec. 78, 1942, S. R. R. Decisiones 34, 832: *assistentiam matrimonii non esse actum iurisdictionis, quidquid dicant doctores.*

<sup>26</sup> Hofmann, Die Anwendung des Grundsatzes „Supplet Ecclesia“ auf die Trauungsvollmacht, in Trier. Th. Zeitschr. 62 (1953) 117—120.

<sup>27</sup> Dec. 68, 1941, S. R. R. Dec. 33, 722.

<sup>28</sup> Dec. 58, 1945, S. R. R. Dec. 37, 524.

<sup>29</sup> Monitor eccl. 77 (1952) 411 ff.

<sup>30</sup> F a b r e g a s 201\*.

1. Es wird also auch hier nicht ein tatsächliches irriges Urteil von den Beteiligten gefordert: *non requiritur quod (error) talis sit de facto, quatenus multi in loco errore detineantur; sed sufficit quod talis sit de iure, quatenus talis habeatur status rerum seu condicio ut error publice seu communitalis sequi naturaliter possit et debeat*, heißt es in dem Rota-Urteil vom 11. Juni 1949 coram Theodori. Ebendort wird unter *In iure* gesagt: *error communis habetur quoties datur factum publicum de se natum ad inducendos in errorem quoslibet promiscue, etsi per accidens pauci errent*<sup>31</sup>.

Praktisch jedoch wird diese These wieder aufgehoben, indem man *error* und *ignorantia* in einen scharfen Gegensatz zueinander bringt, ganz anders, als es bezüglich der Beichtvollmacht zu geschehen pflegt. So heißt es in der genannten *Decisio Rotae coram Theodori*, daß von *error* nur dann die Rede sein könne, wenn eine *quaestio* vorausgegangen sei; sonst handele es sich um *ignorantia*. *Ex actis constat in oppido X sacerdotes et fideles versatos simpliciter fuisse in statu ignorantiae circa defectum potestatis Nuntii Apostolici in ordine ad matrimonia benedicenda: nulla namque exorta praebetur quaestio seu dubium, sed ignorantur tantum necessitas licentiae ex parte parochi vel Ordinarii*. Es ist erstaunlich, daß hier *error* und *dubium* miteinander verschmolzen sind, während c. 209 *dubium* und *error* als zwei voneinander verschiedene und unabhängige Fakta hinstellt. Die *Decisio Rotae* vom 13. Juni 1948 führt folgendes aus: *error semper supponit iudicium positivum; si de aliqua re nullum iudicium proferatur, licet recta cognitio de ea desit, non habetur error sed ignorantia*<sup>32</sup>.

Auch in der Doktrin dient die Unterscheidung von *error* und *ignorantia* sehr häufig dazu, die Anwendung des c. 209 auf die Trauungsassistenten möglichst einzuschränken. Gommenginger bestreitet für einen konkreten Trauungsfall den *error communis* mit folgender Begründung: „Im erwähnten Beispiel denken die wenigsten — vielleicht mit Ausnahme der Brautleute, und das ist nicht sicher — an die Zuständigkeit des Traupriesters.“<sup>33</sup> Praktisch wird hier ein *error de facto* gefordert.

Andere Autoren machen sich die Auseinandersetzung leicht, indem sie auf den Umstand hinweisen, daß „über die Trauungsassistenten ein großer Teil der Katholiken in Unwissenheit sich befindet“; „deswegen wird aber keine Jurisdiktion suppliert.“ Das heißt offene Türen einrennen; denn niemand behauptet, daß die Kirche wegen dieses bloßen Nichtwissens (*mera nescientia sine fundamento*) suppliere. Die Frage geht nur um die von einer konkreten Situation her bestimmte Unkenntnis

<sup>31</sup> Eph. iur. can. 7 (1951) 364.

<sup>32</sup> Eph. iur. can. 4 (1948) 162.

<sup>33</sup> Gommenginger 303 f.

d. h. um die Unmöglichkeit, diese Situation als unrichtig zu durchschauen. Daß man bezüglich der Trauung dieses In-Unkenntnis-Gehaltensein, das eine virtuelle Täuschung ist, nicht unterscheidet von jenem allgemeinen Zustand religiöser Unwissenheit, ist kennzeichnend für die verschiedene Behandlung des Problems, je nachdem ob es sich um die Beichte oder die Trauung handelt.

Diese Verschiedenheit tritt besonders deutlich in dem 1933 erschienenen Aufsatz: *De componendo canone 209 cum 1094* von Fabregas<sup>34</sup>, dem ein sehr nachhaltiger Einfluß beschieden war, hervor: „Wenn ein (nicht bevollmächtigter) Priester im Beichtstuhl bei offenem Vorhang gesehen wird“, so ist *error communis* gegeben. Handelt es sich um die Trauung, so entsteht bei dem Pfarrer oder einem Kaplan des Ortes ebenfalls *error communis*, bei jedem auswärtigen Geistlichen aber nur „*ignorantia communis*“<sup>35</sup>. Als Grund für diese Behauptung wird angegeben, daß ein auswärtiger Geistlicher für die Beichte zwar allgemeine, für die Trauung jedoch nur spezielle Delegation besitzen kann und daß daher dem Beichtvater und dem Kaplan gegenüber das Urteil entstehen müsse: dieser Priester kann auch andere beicht hören bzw. trauen, dem auswärtigen Trauungspriester gegenüber jedoch das Urteil laute: dieser Priester kann (nur) diese eine Trauung halten. Abgesehen davon, daß die Gläubigen tatsächlich nicht in den hier konstruierten Bahnen denken, sondern ihr Urteil — wenn sie befragt würden — sowohl in dem einen wie in dem anderen Fall lautete: dieser Priester hat die Vollmacht zu trauen (daß er für das eine Paar mehr bevollmächtigt sein sollte als für andere, ist ihnen ein völlig fremder Gedanke), ist es falsch, die Allgemeinheit des Irrtums von der Vielzahl der mit Ungültigkeit bedrohten Jurisdiktionsakte zu berechnen statt von der Vielzahl der in Irrtum geführten Personen. Vor allem aber ist nicht einzusehen, daß in dem einen Fall, in dem das Urteil sich auf mehrere (eventuelle) Trauungen erstreckt, ein *error* gegeben sein soll, in dem anderen Fall hingegen, in dem nach Fabregas eine einzige Trauung in Frage steht, eine *ignorantia* vorliegen soll, die merkwürdigerweise *ignorantia communis* genannt wird. Das Gegensatzpaar müßte logischerweise lauten: *error communis* — *error particularis*; denn die Natur eines Erkenntnisaktes ist doch nicht verschieden, je nachdem ob sein Objekt sich in der Einzahl oder Mehrzahl vorfindet. Tatsächlich handelt es sich in beiden Fällen um einen *error communis*, da jedesmal eine (gleiche) Vielzahl der Täuschung ausgesetzt ist.

Gommenginger<sup>36</sup> führt folgendes Beispiel an: „Der Pfarrer verkündet beim Hauptgottesdienst am Sonntag, daß an einem bestimmten

<sup>34</sup> Periodica 22 (1933) 191\*—201\*.

<sup>35</sup> Fabregas 197\*f.

<sup>36</sup> Gommenginger 307.

Tag eine Trauung sei; er könne leider nicht assistieren, weil er verreisen müsse; es käme aber ein auswärtiger Pater Anton, den niemand kennt. Der ist im letzten Augenblick verhindert und schickt einen Mitbruder, ohne an die notwendige Delegation zu denken.“ Gommenginger erkennt an, daß man hier „*ein factum publicum per se natum ad inducendum in errorem quoslibet*“ — dieses *quoslibet* gibt den richtigen Beziehungspunkt an — „also einen echten *error communis*“ vor sich habe. Dennoch kann sich Gommenginger „schwer vorstellen, wie ein *error communis* bei *delegatus particularis* möglich ist“, und zu dem von ihm angeführten Beispiel sagt er, daß praktisch solche Fälle kaum vorkämen! Der tiefere Grund dieser auffallenden Abwehr ist sowohl bei Gommenginger als vor allem bei Fabregas der Gedanke, daß in dem Fall der speziellen Delegation ein wichtiges Element des *error communis* fehle, nämlich das *bonum commune*. Darüber wird unten noch ausführlich zu sprechen sein. Das Argumentieren mit dem Gegensatz *error* — *ignorantia* ist nur ein methodisches Mittel, das diesem Gedanken dient. Es ist, wie sich aus dem Gesagten ergeben dürfte, ein unzureichendes Mittel.

2. Wie groß die Zahl der Personen sein muß, die dem Irrtum unterliegen, wird bezüglich der Trauung seltener erörtert. Das ist nicht verwunderlich, da diese Frage der allgemein herrschenden Einengungstendenz nicht günstig ist: die Trauung ist hier eher besser gestellt, d. h. es muß ihr von diesem Punkte aus eher die Hilfe des *error communis* zugebilligt werden als der Beichte; denn das Element des *publice notum* — *factum in publico positum et publice notum* — ist bei der Trauung leichter und sicherer gegeben als bei der Spendung des Bußsakramentes. Öffentlich bekannt ist das in Irrtum führende Faktum, wenn die Gemeinde der Gottesdienstteilnehmer es wahrnimmt. — Es kann nicht bewiesen werden, daß die Angehörigen der Pfarr-„Gemeinde“ oder gar der größere Teil der Pfarrei Kenntnis nehmen muß. Bei der Beichte gibt es keine Gottesdienstteilnehmer, und es ist nur zufällig, wenn bei dieser Handlung eine Gemeinde in der Kirche versammelt ist. Bei der Trauung dagegen gibt es immer eine Gemeinde, und mag die Zahl der Anwesenden noch so gering sein. Sie vertreten die kirchliche Öffentlichkeit.

3. Unter den Umständen, die bei der Trauungsassistenz im einzelnen zu berücksichtigen sind, stehen wiederum an erster Stelle die Verhältnisse des Ortes. Der Ort hat für die Trauung eine größere Bedeutung als für die Beichte. Nicht jede Kirche ist Trauungskirche. Ein gottesdienstlicher (und noch mehr ein anderer) Raum, der nicht pfarrlich ist und in dem sonst Trauungen nicht regelmäßig stattfinden oder gar vom Kirchenrecht her nicht stattfinden dürfen, kann einer Einsegnung nicht den Schein einer kirchenamtlichen Handlung geben. Es müßte Verwunderung hervorrufen, wenn hier getraut würde. Daher ist in solchen Fällen die Trauungsassistenz eines nicht bevollmächtigten Priesters als ungültig zu

betrachten, solange nicht der *defectus loci* durch andere, besonders starke Indizien voll ausgeglichen wird, z. B. durch die in der Pfarrkirche erfolgte Bekanntmachung, daß diese Trauung mit besonderer bischöflicher Erlaubnis in der Schwesternkapelle des Ortes stattfindet.

Ist der Ort für eine öffentliche Trauung geeignet, so kommt der Person des Geistlichen keine größere Beachtung zu als bei der Beichte. Wenn er als Priester anerkannt wird, so gilt er damit den Gläubigen auch als Repräsentant der Kirche, d. h. als im Namen der Kirche handelnd. Nur wenn ein Grund vorläge, der Verwunderung gegen das Auftreten gerade dieses Priesters hervorrufen müßte, z. B. ein Streit zwischen ihm und dem Ortspfarrer, der seinerseits die Trauung verweigert hatte, so wäre *erro communis* nicht anzunehmen. Man kann nicht einwenden, daß die Gläubigen im allgemeinen wüßten, daß nicht jeder Priester ohne weiteres Vollmacht zur Trauung eines jeden Brautpaares hat, und daß sie eher der Meinung seien, es könne jeder Priester überall gültig beicht hören; denn tatsächlich machen die Gläubigen diesen Unterschied zwischen dem Buß- und Ehesakrament nicht, und er wäre objektiv auch nicht einmal berechtigt, da der fremde Priester eher, d. h. leichter (nämlich durch den Pfarrer) die Trauungsvollmacht bekommen kann als die Beichtvollmacht.

Auch das Verhältnis der Personen (der Brautleute) zu der (Trauungs-) Kirche spielt für die Beurteilung der Gültigkeit des Aktes keine größere Rolle als bei der Beichte. In jeder Trauungskirche können auch *peregrini* das Ehesakrament empfangen; d. h. die Wahl der Kirche und des Priesters ist ihnen praktisch freigestellt. „Es sind keine Schwierigkeiten zu bereiten, falls sie die Ehe auswärts schließen wollen.“<sup>37</sup> Es ist zwar — anders als bei der Beichte — die Erlaubnis des *parochus proprius* nötig, aber diese Erlaubnis ist praktisch nicht zu verweigern, und vor allem betrifft sie nicht die Gültigkeit. Der *parochus loci* traut gültig. Wenn Beichte und Trauung so gegenübergestellt werden, als wenn man sich bei jener an irgendeinen beliebigen Priester wenden dürfe, bei dieser jedoch nicht, so gibt das eher die Lage des alten als die des geltenden Rechtes wieder.

Was schließlich die Anwesenheit und Beteiligung der Gläubigen betrifft, so hat diese *de facto* bei der Trauung einen anderen Charakter als bei der Beichte. Sie ist bei der Trauung, der Natur der Handlung entsprechend, intensiver und aktiver; denn die Trauung ist ein öffentlicher Gottesdienst, und die Anwesenden nehmen daran nicht rein passiv teil. Sie haben vielmehr eine Rolle zu spielen, insofern sie als die kirchliche Öffentlichkeit den Akt zur Kenntnis nehmen und anerkennen. Ihre Anwesenheit ist als solche ein virtuelles Urteil über die Rechtmäßigkeit des Vorganges. Man darf Trauung und Beichte in diesem Punkt nicht gleich-

<sup>37</sup> Synodal-Statuten des Bistums Trier, Entwurf 1946, Art. 334, Abs. 1.



setzen, da man bei der Beichte im eigentlichen Sinne gar nicht von einer Beteiligung der anderen Gläubigen sprechen kann. Die Beichte ist keine gottesdienstliche Handlung der Gemeinde. Dennoch sind sich die Autoren heute darin einig, daß *error communis* vorliegt, wenn vor versammelter Gemeinde ein nicht bevollmächtigter Priester den Beichtstuhl betritt, auch wenn nur ein einziger beichtet. Läßt man das aber gelten, so muß man mit viel größerem Recht zugestehen, daß auch eine einzelne Trauung bei den Anwesenden *error communis* erzeugen kann.

b) Worauf muß sich der allgemeine Irrtum bei einer Trauung beziehen?

1. Ähnlich wie bei der Spendung des Buß-Sakramentes muß auch bei der Trauungsassistentz das Urteil, auf das die Situation hindrängt, folgendermaßen lauten: Dieser Priester ist berechtigt zu dem, was er tut; er hat die Vollmacht zu trauen. Mehr kann man vom Text des c. 209 her nicht fordern. Die Frage, ob der trauende Priester auch meine Trauung vornehmen könnte, die Fabregas wiederum zur Bedingung des *error communis* macht: *sicut et hi determinati contrahentes ita et quilibet alii in similem errorem* — bezüglich der eignen Trauung — *raperentur*<sup>38</sup>, steht keineswegs zur Diskussion. Wann könnte es sonst überhaupt je einen allgemeinen Irrtum geben, da diese Frage doch kaum einem vernünftigen Menschen in den Sinn kommen kann! Wiederum erstreckt sich auch hier das Urteil nicht auf eine Vielzahl von Handlungen, die eventuell folgen könnten, sondern auf die eine tatsächlich erfolgende Trauungsassistentz; d. h. der allgemeine Irrtum kann bei der Trauung ebensowenig wie bei der Beichte von der Vielzahl der mit Ungültigkeit bedrohten Akte her bestimmt werden, so als wäre nur dann eine Supplierung „rentabel“. Dieses Erfolgsdenken ist die eigentliche Fehlerquelle in der Error-Lehre. *Error videtur potius dicendus particularis quoties versatur circa potestatem sacerdotis, qui censetur competens ad assistendum uni alterive matrimonio*, sagt Aguirre<sup>39</sup>, Fabregas folgend. Ein Irrtum wird also allgemein oder partikulär genannt nach der Größe des Gebietes, auf das er sich erstreckt, nicht nach dem Kreis, der in Irrtum geführt wird. Damit wird aber der Gesichtspunkt des *error communis* verschoben in den des *periculum generale*, d. h. in eine andere rechtliche Kategorie.

Man rechtfertigt diese einengende Deutung des *error communis* mit dem Hinweis auf das *bonum commune* als seinem eigentlichen und einzigen Grund. Wie dieses nur im Hinblick auf eine Mehrzahl von Fällen verifiziert wird, so auch jener. Aber es gilt hier dasselbe wie bei der Beichte: Auch wenn im konkreten Fall, durch diesen nichtbevollmächtigten Priester, nur ein Gläubiger in die Gefahr kommt, das Sakrament

<sup>38</sup> Fabregas 198\*.

<sup>39</sup> Periodica 42 (1953) 162.

ungültig zu empfangen, so hat der Gesetzgeber doch immer eine Vielzahl von Fällen, und also das *bonum commune* im Auge. Dem Gesetz kommt die *ratio* des *bonum commune* zu und damit auch seiner Anwendung im Einzelfall, und nichts deutet darauf hin, daß es nur Anwendung finden dürfe, wenn eine Häufung von ungültigen sakramentalen Handlungen bereits vorliegt und weiter droht, so als wenn der Schaden einer ungültigen Sakramentenspendung nicht schlimm genug wäre.

Man beruft sich zugunsten der engen Auslegung des *error communis* ferner darauf, daß die cc. 1094—96 (über die genauen Grenzen der Trauungsvollmacht) nicht überflüssig gemacht werden dürften. — Darauf ist zunächst zu erwidern, daß dieses Argument auch für das Bußsakrament gelten würde. Auch dort gibt es strenge und genaue Vorschriften über die Beichtjurisdiktion, und zwar ebenfalls *de validitate*; aber sie haben die heute allgemein geltende weitherzige Auslegung des c. 209 nicht verhindert. Warum muß man bezüglich der Eheassistentz enger interpretieren? Im übrigen behalten die cc. 1094—96 ihren Sinn, der darin besteht, die Rechtssicherheit zu garantieren und heimliche Ehen zu vermeiden<sup>40</sup>. Ihnen kommt auch in Zukunft c. 209 nicht zu Hilfe. Wer aber öffentlich, d. h. unter Kontrolle der kirchlichen Öffentlichkeit, vor einem amtlich auftretenden Priester das Jawort gibt, will keine klandestine Ehe, und die Fehler, die die Geistlichen machen und die bei der Kompliziertheit des Delegationswesens leicht vorkommen, ja aufs Ganze gesehen, unvermeidlich sind, sollen den Nupturienten, die ihrerseits ehrlich tun, was rechtens ist, nicht schaden. Daß das Delegationsrecht sehr kompliziert ist, zeigen die vielen notwendig gewordenen Entscheidungen der Interpretationskommission und die immer neu sich auftuenden Schwierigkeiten<sup>41</sup>, und das Recht, das eine Sicherung zugunsten der gutwilligen Brautleute vorsieht, indem es die faktisch öffentliche, in ihrem äußeren Vollzug kirchenamtliche Eheschließung vor der Nichtigkeit bewahrt, dient wahrhaftig dem *bonum commune*.

2. In der Literatur wird manchmal der Eindruck erweckt, als diene c. 209 der nachträglichen Heilung einer fehlerhaften Jurisdiktionsübertragung. So wird fast immer nur der Fall der ungültigen Amtseinsetzung (des Pfarrers) und der ungültigen Delegation behandelt, nicht aber der Fall der einfach fehlenden (unterlassenen) Delegation. Fabregas sagt ausdrücklich, daß bei einem Priester, „der keine Art von Delegation hat“, *error communis* nicht in Frage komme. C. 209 könne auf delegierte Priester nur Anwendung finden *in casu cooperatoris generali delegatione praediti cuius tamen matrimonio assistendi facultas occulto defectu laborat*<sup>42</sup>. Das heißt aber nichts anderes als einen *titulus coloratus*, nämlich

<sup>40</sup> So auch Aguirre 163.

<sup>41</sup> Vgl. z. B. Bender, in Periodica 43 (1954) 306.

<sup>42</sup> Fabregas 198\*.

eine tatsächlich erfolgte — mit einem geheimen Defekt behaftete — Übertragung der Vollmacht fordern.

Hier liegt in besonders krasser Form die Anschauung vor, der allgemeine Irrtum müsse sich auf einen der Trauung vorgängigen Akt beziehen. Sie wird auch von Gommenginger vertreten: „Der *error communis* ist der Grund und die Ursache, warum die Kirche die fehlende Vollmacht gibt. Das *factum publicum* muß also ursächlich und zeitlich dem Akt vorausgehen, der an sich ungültig ist.“<sup>43</sup> Für die Beichte läßt auch Gommenginger gelten, daß das öffentliche Hinzutreten eines Priesters in der vorgeschriebenen liturgischen Kleidung zum Beichtstuhl ein hinreichendes *fundamentum erroris* sei. Hier fordert er nicht einen eigenen, dem Jurisdiktionsakt vorgängigen Akt, sondern läßt den Vollzug dieses Aktes selbst als *factum publicum errorem inducens* genügen. Mit welchem Recht will man bei der Trauung etwas anderes fordern als bei der Beichte? Der Aussage Gommengingers liegt eine Verwechslung zugrunde; denn aus der Prämisse: „Der *error communis* ist der Grund und die Ursache, warum die Kirche die fehlende Vollmacht gibt“ — und nicht das *factum publicum* —, folgt nur, daß das *factum publicum* dem *error* vorausgehen, nicht aber, daß es schon vorliegen muß, ehe die Trauung beginnt. Zudem ist in dieser Prämisse wieder die Annahme gemacht, daß neben dem *factum publicum* immer auch ein tatsächlicher (formeller) Irrtum vorliegen müsse.

In der Rota-Rechtsprechung wird die Anerkennung des *error communis* bei Trauungen öfters davon abhängig gemacht, daß ähnliche Fälle in derselben Kirche voraufgegangen sind. Der *error communis* entsteht *ex habitualiter contingentibus*<sup>44</sup>. Die Decisio 68, 1941 erkannte in einem Fall ungültiger Subdelegation auf *error communis* und daher auf Gültigkeit der Ehe. Als Grund wurde angegeben: *Negari nequit perplures licentias... concessas fuisse*<sup>45</sup>. Gemeint sind frühere Subdelegationen, die ebenfalls ungültig waren. Und es liegt der Gedanke zugrunde, daß erst eine Reihe ungültiger Akte nötig ist, damit man schließlich zu einem gültigen Akt kommen kann. Nur dem, der sich auf eine so traurige Vorgängerschaft berufen kann, suppliert die Kirche. Ganz deutlich sagt das die Decisio 40, 1942, die das zuletzt genannte Urteil verwarf, weil das *fundamentum ipsum facti* gefehlt habe, *erronea nempe praxis constanter, universaliter et pacifice observata*<sup>46</sup>. Es sei niemals vorher unrechtmäßig subdelegiert worden. *Constat contra praxim in casu legitimam fuisse*. So kommt der *error communis* nicht zu Hilfe. Es ist hier nicht auf die Umstände der fraglichen Trauung als solche abgestellt, nicht einmal

<sup>43</sup> Gommenginger 306.

<sup>44</sup> Dec. 79, 1942, S. R. R. Dec. 34, 843.

<sup>45</sup> ebd. n. 11 p. 721.

<sup>46</sup> Dec. 40, 1942, S. R. R. Dec. 34, 419.

auf die Praxis der Trauungsassistentenz als solcher, sondern auf die irrige Praxis des Delegierens, obwohl gerade der Akt der Delegation (und besonders seine Fehlerhaftigkeit) sich völlig der öffentlichen Kenntnis und Kontrolle entzieht. Wenn ein Pfarrer, der sehr oft einen Religionslehrer N. zum Trauen gültig delegiert, dies einmal vergißt, so entstände also kein *error communis*. Von allgemeinem Irrtum könnte erst die Rede sein, wenn diese Unterlassung häufig unbemerkt vorgekommen wäre; erst dann wäre ja eine *erronea praxis, ... pacifice observata*, eine Ersatzung, gegeben. Wieviel solcher stillen Fehler vorliegen müssen, damit *error communis* anerkannt werden kann, wäre noch festzusetzen. —

Die Auffassung, daß das *fundamentum erroris* ein der Trauungsassistentenz vorgängiger Akt sein müsse, ist weit verbreitet. Sie bildet neben dem *Ignorantia*-Argument den hauptsächlichsten methodischen Ansatzpunkt für die Nichtanwendung des c. 209 auf die Trauungsvollmacht.

Als Ergebnis der Untersuchung läßt sich feststellen, daß die bestimmenden Elemente des Begriffes *error communis* für die Bereiche der Beichte und der Trauung im wesentlichen dieselben sind. Wohl gibt es Unterschiede, und zwar sowohl solche, die das Aufkommen eines allgemeinen Irrtums bei der Trauung im Vergleich zu der Beichte erschweren (wie der Umstand des Ortes), als auch solche, die es erleichtern (wie der Umstand der „Gemeinde“). Diese Unterschiede können jedoch nicht dafür herangezogen werden, daß man dem Bußsakrament die Hilfe des c. 209 weitherzig zugesteht, sie aber für die Trauung möglichst eingeschränkt wissen will, ja in bestimmten Fällen (z. B. dem der speziellen Delegation) grundsätzlich versagt. Die größere Strenge, die sich ganz allgemein der Supplierung der Trauungsvollmacht gegenüber zeigt, ist in Wirklichkeit begründet in der bis vor kurzem herrschenden Unsicherheit, ob c. 209 überhaupt auf die in ihrer rechtlichen Natur ungeklärte Trauungsvollmacht anzuwenden sei, sowie in einer überspitzten Betonung des *bonum commune*.

# Die Geschichte des „Gesang- und Gebetbuchs für das Bistum Trier“ im 19. Jahrhundert

Von Professor Dr. Balthasar Fischer, Trier

Zu einem Zeitpunkt, in dem die höchste kirchliche Liturgieautorität erstmals alle Bischöfe der Welt zum Anlegen diözesaner Sammlungen muttersprachlicher Kirchengesänge aufgefordert hat, *ubi id nondum factum est*<sup>1</sup>, scheint es nicht unangebracht, aus einem Bereich, *ubi id factum est*, vom Werden und Wachsen einer diözesanen Sammlung von Gesängen und Gebeten zu berichten. Wenn auch im vorliegenden Rahmen nicht mehr als eine Skizze der Geschichte des Gesang- und Gebetbuchs für die Diözese Trier im 19. Jahrhundert geboten werden kann, so dürfte auch sie schon lehrreich genug sein und einen kleinen Baustein darstellen zur eines Tages zu schreibenden Gesamtgeschichte der deutschen Diözesan-Gesang- und Gebetbücher.

Wenn unsere Untersuchung sich auf die Geschichte des Trierer Gesangbuchs im 19. Jahrhundert beschränkt, so ist das so gemeint, daß neben der Erstausgabe des Jahres 1846 nur die beiden noch innerhalb des 19. Jahrhunderts erschienenen Neuauflagen von 1871 und 1892 behandelt werden sollen; dabei ist aber zu bedenken, daß die Neuauflage von 1892 durch die ganze erste Hälfte des 20. Jahrhunderts im Gebrauch geblieben ist; erst im Jahre 1955 ist sie durch eine Neuauflage abgelöst worden. Ihr soll im kommenden Jahrgang dieser Zeitschrift ein eigener Artikel gewidmet werden, der versuchen wird, das neugestaltete „Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Trier“ auf dem Hintergrund seiner hier skizzierten Geschichte und seiner in einem früheren Artikel<sup>2</sup> dargestellten Vorgeschichte zu sehen.

<sup>1</sup> Enzyklika *Musicae Sacrae*: AAS 48 (1956) 21.

<sup>2</sup> Gesangbücher im Trierer Raum vor dem Erscheinen des ersten Diözesangesangbuchs (1846): in ds. Zschr. o. 41—54 (im folgenden jeweils nur mit der Seitenzahl angeführt). Nachträglich hat sich herausgestellt, daß bereits vor 1599 eine Sammlung von *Trevirenses cantiones* im Druck vorgelegen haben muß; sie wird nämlich von Erzbischof Johann von Schönenberg in der in diesem Jahr unterzeichneten Praefatio der lateinischen Fassung seines Katechismus zitiert: *Catechismi Catholici Explanatio*, Augustae Trevirorum 1611, 8 r: . . . *ut (Catechista) eum finem assequatur, qui in praefatiuncula Trevirensium cantionum propositus est* . . . Vgl. zu diesem Katechismus Fr. Otterbein, Verdienste des Trierer Erzbischofs Johann von Schönenberg (1581—1599) um den katechetischen Unterricht; in ds. Zschr. Pastor bonus 6 (1894) 369—377; 423—426. Der diesem in der deutschen Urfassung 1588 erstmals erschienenen ältesten Trierer Katechismus angefügte, mit *Praxis* überschriebene Teil (vgl. Otterbein 375—377)



## I. Die Erstausgabe des Jahres 1846<sup>3</sup>

Unter den Aufgaben, die Bischof Wilhelm Arnoldi bei seinem Regierungsantritt im Jahre 1842 vorfand, war auch die Frage „Diözesangesangbuch“. Es war an der Zeit, das gewissermaßen halbamtliche und seit Jahren vergriffene Ehrenbreitsteiner Gesangbuch Bischof Hommers<sup>4</sup> nach dem Vorgange anderer Bistümer<sup>5</sup> in ein amtliches und verbindliches diözesanes Gesang- und Gebetbuch umzuwandeln.

Diese Umwandlung sollte für den Liedteil einen sehr bedeutsamen Wandel mit sich bringen und die Gesangbuch-Revolution des Jahres 1784<sup>6</sup> im Trierischen rückgängig machen. Das Verdienst hierfür gebührt einem hervorragenden Manne, dem Bischof Arnoldi die Bearbeitung des Liedteils übertragen konnte: Stephan Lück<sup>7</sup>, seit 1835 Professor der Moraltheologie am Priesterseminar in Trier. Lücks eigentliche Begabung

ist als der sehr beachtliche erste Versuch eines Trierer Diözesangebetsbuchs anzusehen; er verdiente eine eigene Würdigung. — Wie mir der Altmeister der katholischen deutschen Gesangbuchgeschichte, J. Gotzen, Köln, in einem Brief vom 4. 7. 1956 liebenswürdigerweise mitteilt, ist in meinem o. zitierten Aufsatz zur Vorgeschichte des Trierer Diözesangesangbuchs der Titel des Gesangbuchs falsch angegeben, das die Hauptquelle für die Speelieder darstellt; es heißt nicht „Geistliches Psalterlein“ (44), sondern „Auserlesene, Catholische, Geistliche Kirchengesäng“. Hier wären die beiden grundlegenden Aufsätze von J. Gotzen zu vergleichen gewesen: Neues über Friedrich von Spee und das deutsche Kirchenlied: *Musica Sacra* 58 (1928) 356 ff. und Über die Kölner Gesangbücher des 16. und 17. Jahrhunderts: *Cäcilienvereinsorgan* 62 (1931) 331—336. Bzgl. der beiden Klausener Gesangbücher von 1640 und 1653 (43 f.) hat sich im Anschluß an den genannten Brief herausgestellt, daß es sich nicht um die 1. und 2. Auflage ein und desselben Gesangbuchs handelt; das Büchlein von 1640 ist vielmehr ein „Mirackel- und Gnadenbüchlein“, das allerdings auch Gesänge mit Noten enthält.

<sup>3</sup> Folgende Darstellungen werden im Verlauf der Anm. nur mit dem Familiennamen des Verfassers und der (Band- und) Seitenzahl angeführt:

W. Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen I (1886), II (1883), III (1891), IV (1911), Freiburg i. Br. Wo die Nummern der Bibliographie gemeint sind, ist das jedesmal deutlich gemacht.

J. Hacker, Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und -Gebetbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart, München 1950.

Ferner die folgenden wissenschaftlichen Arbeiten (sämtlich in der Seminarbibliothek Trier):

J. Glasner, Geschichte und dogmatischer Gehalt des Trierer Diözesangebetsbuchs, Trier 1934.

E. Alt, Die Liedtexte der beiden Fassungen des Trierer Diözesangesangbuchs von 1846 und 1871, Trier 1953.

H. Dühr, Die Nachmittags- und Abendandachten der beiden Fassungen des Trierer Diözesangebetsbuchs von 1871 und 1892. Ein Vergleich, Trier 1953.

Die vier Ausgaben des Trierer Diözesangesangbuchs werden mit der Sigle DG und der Jahres- und Seitenzahl zitiert; lediglich beim ganz durch-nummerierten DG 1955 wird nur noch nach Nummern zitiert; das DG 1892 wird

lag auf musikalischem Gebiet, und von seinen ersten Priesterjahren ab galt sein brennendes Interesse der Gesundung des im Gefolge der Aufklärung verflachten kirchlichen Gesangwesens<sup>8</sup>. Aus eigenen Kräften, ohne die Anleitung entsprechender Vorarbeiten, hatte er sich in unermüdlichem Quellenstudium und auf vielerlei Bibliotheksreisen den Weg zum versunkenen Liedgut der Vorzeit gebahnt, nicht ahnend, daß in der Stille vielerorts in Deutschland damals der gleiche Weg gesucht und gefunden wurde<sup>9</sup>. Der neue Bischof gab ihm die sicher hochwillkommene Möglichkeit, die wiederentdeckten Schätze dem trierischen Volke zurückzuschenken. Unter den rund 300 Liedern des neuen Buches (denen er in der mit seinem Namen gezeichneten vierstimmigen Ausgabe von 1847<sup>9a</sup> für die Zeit vorbildliche Quellenangaben beigelegt hat) ist etwa ein Drittel Liedgut aus der Zeit vor der Aufklärung, darunter Kostbarkeiten wie: „Es kam ein Engel, hell und klar“<sup>10</sup>, „Nun seid fröhlich, überselig“<sup>11</sup>, „Ist das der Leib, Herr Jesu Christ“<sup>12</sup>, „Mitten wir im Leben sind von dem Tod umfassen“<sup>13</sup>. Wie sehr Lück sich selbst von der Herzhaftigkeit und Volksnähe dieser alten Lieder inspirieren ließ, zeigt die einzige Melodie des Gesangbuchs von 1846, von der wir mit Sicherheit wissen, daß sie von ihm stammt, die unverlierbar ins Herz des trierischen Volkes eingegangene Weise des Liedes „Öffnet eure Tore“<sup>14</sup>. Daß im Rahmen der restlichen zwei Drittel des Gesangbuches noch manches Zeitgebundene

nach der älteren Ausgabe (vor Aufnahme der Einheitslieder von 1947) angeführt.

KAA = Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier.

<sup>4</sup> Vgl. o. 51–54.

<sup>5</sup> Etwa Limburg 1839 (Bäumker IV, Bibl. Nr. 515) oder Speyer 1842 (ebda. Nr. 544). <sup>6</sup> Vgl. o. 48f.

<sup>7</sup> Er war 1806 in Linz a. Rh. geboren und starb am 4. 11. 1883 als Domkapitular und Dompönitentiar in Trier. Zu seiner Lebensgeschichte vgl. die Notizen des Neffen, der ihn als Student auf den Bibliotheksreisen zu begleiten pflegte: J. Herzig, Trierische Heimat 5 (1927) 1–3 und den Nachruf des Generalvikariats: Paulinus 9 (1883) 638. Zu L. als Moralprofessor vgl. N. Seelhammer, Die Professoren der Moraltheologie an der Theologischen Fakultät und am Priesterseminar in Trier: Vorl. Verz. der Theol. Fak. Trier WS 1953/4, 19.

<sup>8</sup> Bezeichnend dafür ist der unter seinen Personalakten im Diözesanarchiv erhaltene Brief, mit dem er als junger Pfarrer von Waldalgesheim unter dem 22. 3. 1834 das Angebot einer Professur durch Bischof Hommer beantwortete. Seine musikpädagogischen Gedanken zum Kirchengesang hat Lück später in einer eigenen kleinen Schrift niedergelegt: Theoretisch-praktische Anleitung zur Herstellung eines würdigen Kirchengesangs, Trier 1856.

<sup>9</sup> Nur ein Jahr nach der Trierer Erstausgabe erschien z. B. Bones epochemachendes Cantate. <sup>9a</sup> Nur sie ist bei Bäumker (IV, Bibl. Nr. 593) registriert.

<sup>10</sup> DG 1846, 13f. = DG 1955, 28.

<sup>11</sup> DG 1846, 269f. = DG 1955, 32.

<sup>12</sup> DG 1846, 66f. = DG 1955, 89.

<sup>13</sup> DG 1846, 198f. = DG 1955, 253.

<sup>14</sup> DG 1846, 92f. = DG 1955, 99. Daß Lück der Komponist ist (der Text ist bereits 1810 bezeugt), hat uns J. Herzig a. a. O. (vgl. Anm. 7) überliefert.

mitgeschleppt wurde, ändert nichts an der Bedeutsamkeit des „Durchbruches“, der in der Geschichte des muttersprachlichen Kirchengesangs im Bistum Trier auf immer mit dem Namen Stephan Lück verbunden sein wird<sup>15</sup>.

Wir werden annehmen dürfen, daß Lück seinen wichtigsten Bundesgenossen in einem hochbegabten Manne gefunden hat, der noch kurze Zeit als Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts sein Kollege am Priesterseminar gewesen und inzwischen Domkapitular (1836), Generalvikar (1842) und Weihbischof (1845) geworden war: Johann Georg Müller, der spätere Bischof von Münster (1847—1870)<sup>16</sup>. Der Gedanke der Rückkehr zum alten Liedgut mußte einem Manne sympathisch sein, der sich sein Leben lang für einen ähnlichen — im Ergebnis allerdings fragwürdigeren — Durchbruch auf dem Gebiete der christlichen Kunst eingesetzt hat<sup>17</sup>. Das von J. G. Müller als Generalvikar unterzeichnete Vorwort des neuen Gesangbuches stellt denn auch betont als ersten der Bearbeitungsgrundsätze heraus, daß man „meistenteils den älteren (Melodien), welche sich durch Tiefe der Empfindung und Gemüthlichkeit auszeichnen und vom Volke alle Zeit mit großer Vorliebe gesungen wurden“, den Vorrang gegeben habe, ja es spricht ausdrücklich von der „Wiedereinführung der älteren deutschen Kirchenlieder und ihrer choralähnlichen Melodien“. Es ist bezeichnend, daß es der inzwischen zum Bischof von Münster ernannte Mitschöpfer des Trierer Gesangbuchs war, der auf der denkwürdigen ersten Konferenz der deutschen Bischöfe in Würzburg im Jahre 1848 für „Herausgabe eines deutschen Kirchengesangbuchs zur Hebung des Volksgesangs und Aufnahme nicht nur guter neuerer, sondern auch der herrlichen älteren Melodien“<sup>18</sup> eintrat.

Bezüglich der Liedtexte legt das genannte Vorwort J. G. Müllers Wert auf die Feststellung, daß man „mit den alten Melodien auch die alten Texte, welche sich ebenso durch Kraft und Innigkeit auszeichnen“, beibehalten und „lieber kleine Härten und einige nicht mehr so übliche

<sup>15</sup> In dem in Anm. 7 zitierten Nachruf des Generalvikariates heißt es nach einem Hinweis auf die Wiedereinführung der alten klassischen Kirchenmusik im Dom (vgl. seine „Sammlung ausgezeichneter Kompositionen für die Kirche“, erschienen 1859): „Auch hat er durch die mustergiltige Ausarbeitung des Diözesangesangbuchs sich weit über die Grenzen der Diözese hinaus Verdienste erworben.“

<sup>16</sup> Zu Herkunft und Lebenslauf vgl. J. J. Wagner, Coblenz-Ehrenbreitstein, Coblenz 1923, 175—177; A. Thomas, Archivalische und historische Arbeiten im Bistum Trier unter Bischof Josef von Hommer (1824—1836): Archiv f. mhr. Kirchengesch. 1 (1949) 201—203 und E. Hegel, Die Professoren der Kirchengeschichte am Studium Theologicum Trevirense: Vorl. Verz. der Theol. Fak. Trier SS 1953, 6f.

<sup>17</sup> Vgl. Thomas a. a. O. 203.

<sup>18</sup> Vgl. Coll. Lac. V, 1123d.

Ausdrücke“ zugelassen habe, als „die Kraft und Salbung der alten Lieder“ anzutasten. Trotz dieses gesunden und heute noch gültigen Prinzips hat man in Wirklichkeit nach dem Urteil des besten lebenden Kenners der deutschen Gesangbuchgeschichte, J. Gotzen, „vielfach unnötig“<sup>19</sup> an den alten Texten geändert.

Wir können also beim Liedteil der Erstaussgabe des Gesang- und Gebetbuchs für die Diözese Trier von einer bedeutsamen Kursänderung gegenüber den Vorläufern und gegenüber dem ganzen Gesangbuchstil der ersten Jahrhunderthälfte sprechen, wie er sich noch unlängst in den Diözesangesangbüchern der Nachbardiözesen Limburg (1839) und Speyer (1842) ausgesprochen hatte, einer Kursänderung, die auch nach hundert Jahren noch voll bejaht werden kann. Im Gebetsteil (dessen Bearbeiter wir nicht kennen, da Akten über die Vorbereitung der Erstaussgabe leider nicht erhalten sind) war ein Anlaß zur Kursänderung nicht in gleichem Maße gegeben. In vielen Stücken konnte man hier an Vorhandenes, insbesondere an den gediegenen Gebetsteil der letzten Ausgaben des Ehrenbreitsteiner Gesangbuches<sup>20</sup> anknüpfen, hat allerdings damit manche allzu didaktische Wendungen weitergetragen, wie sie dem Gebetsstil der ersten Jahrhunderthälfte eigen waren. Wo man neugeschaffen hat — etwa in der bis heute erhaltenen, wenn auch inzwischen stark umgestalteten Andacht „Am heiligen Fronleichnamsfeste“<sup>21</sup> —, spürt man die innige (immer zu leisem Überschwang geneigte) Frömmigkeit der romantischen Epoche.

Eines der vielen Stücke, mit denen der Gebetsteil des neuen Buches an den „Heiligen Gesang“ anknüpft, verdient besondere Beachtung, weil Trier in diesem Punkte der Zeit weit voraus war. Unter der Überschrift: „Meßgebete, wie sie, außer einigen Zusätzen, vom Priester am Altare gesprochen werden“<sup>22</sup>, wird gegen ein noch bestehendes kirchliches Verbot, das sogar 1857 ein letztes Mal erneuert werden sollte<sup>23</sup>, eine volle deutsche

<sup>19</sup> In dem Anm. 2 zitierten Brief. <sup>20</sup> Vgl. o. 53f.

<sup>21</sup> DG 1846, 492—497 = DG 1955, 689.

<sup>22</sup> DG 1846, 638—651. Unter Berufung auf diese Meßtexte nennt Hacker 122 das DG 1846 als erstes in der Reihe derer, die in diesem Punkt der Entwicklung vorausgeeilt waren. Daß diese modern anmutende Art, dem Volke die liturgischen Texte selbst unbedenklich zugänglich zu machen, in Trier nicht völlig neu war, zeigt das 1783 dort erschienene sympathische „Bruderschaftsbuch, zum Gebrauche der uralten Bruderschaft des H. Märtyrers Sebastianus in der Stadtpfarrkirche zu St. Gangolph zu Trier. Verfasset von Antonius Topp, Pfarrer daselbst“. Zu Beginn der Meßgebete (237f.) heißt es: „Ich wußte keine besseren Meßgebete zu wählen als eben jene, deren sich die Kirche selbst täglich bey der Wandlung dieses großen Opfers bedient“; es folgt 241—274 fast wörtlich das Ordinarium Missae einschl. Kanon und Konsekrationsworte. Den Hinweis auf dieses Bruderschaftsbuch verdanke ich Glasner (III).

<sup>23</sup> Vgl. Hacker 122.

Übersetzung des Ordinarium Missae einschließlich des Kanons und der Konsekrationsworte geboten: eine Kühnheit, zu der manche andere deutsche Diözesangebetebücher fast noch ein Jahrhundert gebraucht haben<sup>24</sup> und zu der selbst das Schottische Meßbuch erst nach der Jahrhundertwende sich aufgeschwungen hat<sup>25</sup>. Wie wenig man allerdings noch daran dachte, daß die äußere Mitfeier der Gläubigen von diesen Texten her bestimmt sein könnte, zeigt die Tatsache, daß diese Meßgebete nicht etwa im Rahmen der Meßandachten stehen, mit denen der Gebetsteil beginnt, sondern im Rahmen der „Privat-Gebete“, mit denen er schließt.

Unter den Meßandachten ist als bedeutsam die offenbar für das Buch von 1846 neugeschaffene Nr. IV<sup>26</sup> zu nennen; denn hier ist erstmals in einem deutschen Diözesangebetebuch<sup>27</sup> durch Verbindung zwischen vorzubetenden Texten und Liedern der hoffnungsvolle Weg beschritten, der hundert Jahre später zur offiziell vom Heiligen Stuhl anerkannten Form der Betsingmesse<sup>28</sup> führen sollte.

Was die seit Jahrhunderten im Bistum übliche<sup>29</sup>, seit 1784 offiziell eingeführte<sup>30</sup> Form des sogenannten „Deutschen Hochamtes“ betrifft, so äußert sich unser Buch nirgendwo grundsätzlich zu ihr, setzt sie aber im Abschnitt „Meßgesänge“<sup>31</sup>, der gleich mit deutschen Fassungen des Asperges und des Vidi aquam beginnt, deutlich voraus<sup>32</sup>. Wie besonnen die Herausgeber über das Verhältnis von „Deutschem Hochamt“ und Choralamt gedacht haben, zeigt eine allgemeine Bemerkung im Vorwort des Generalvikars (die man später zu Unrecht als gegen das „Deutsche Hochamt“ gerichtet ausgelegt hat<sup>33</sup>): „Schließlich bemerken wir, daß durch

<sup>24</sup> Vgl. Hacker 123.

<sup>25</sup> Vgl. Hacker 122.

<sup>26</sup> DG 1846, 351—356. Laut Glasners vorzüglichen Herkunftsnachweisen zum Gebetsteil von DG 1846, 1871 und 1892 (die für unsere Untersuchung eine wertvolle Hilfe waren) gehört diese Meßandacht zu den nicht von anderwärts übernommenen Elementen des DG 1846; vgl. Glasner 34.

<sup>27</sup> Vgl. Hacker 70.

<sup>28</sup> Enzyklika *Mediator Dei*, Nr. 104 (Herder-Ausgabe).

<sup>29</sup> Vgl. o. 42 Anm. 7.

<sup>30</sup> Vgl. o. 49f.

<sup>31</sup> DG 1846, 241—287.

<sup>32</sup> Vgl. die „Lieder vor dem Evangelium“ 252. 257. 267. 271. 273. 274. 284, die doch wohl Gesangsvortrag des Evangeliums voraussetzen. Der u. Anm. 36 angeführte Bonner Rezensent des DG 1846 rechnet denn auch selbstverständlich damit, daß man die muttersprachlichen Gesänge auch in das lateinische Hochamt einfügt: a. a. O. 117f.

<sup>33</sup> Vgl. Gregoriusblatt 13 (1888) 75—77: Verordnungen über den deutschen Gesang beim Hochamt. Auch die im Jahre 1856: KAA 4 (1856) Nr. 13 ergangene Weisung *De sacro cantu* ist entgegen der Behauptung von J. Witt „Gestatten die liturgischen Gesetze, beim Hochamt deutsch zu singen?“ Regensburg 1873, 11 kein Verbot des „Deutschen Hochamts“, sondern eine Mahnung (*quantum*



die Herausgabe dieses Gesang- und Gebetbuches keineswegs der ehrwürdige lateinische Choralgesang verdrängt oder auch nur beeinträchtigt werden soll; vielmehr erwarten wir, daß die Wiedereinführung der älteren deutschen Kirchenlieder und ihrer choralähnlichen Melodien den Sinn für jenen ursprünglichen Kirchengesang, der in seiner Großartigkeit noch unübertroffen ist, wieder wecken und einen besseren Vortrag desselben vorbereiten werde.“

Ein letztes Wort ist zu dem mit „Psalmen“ überschriebenen Teile zu sagen. Hier ist der Versuch gemacht worden, auch im Trierischen jene Wessenbergsche Form der Vesper heimisch zu machen, die das Konstanzer Gesangbuch von 1812 weithin bekanntgemacht<sup>34</sup> und die inzwischen in den Bistümern Freiburg und Mainz bereits Fuß gefaßt hatte (wo sie sich bekanntlich bis heute höchster Volkstümlichkeit erfreut<sup>35</sup>). Den insgesamt 33 Psalmenliedern, die hier in Anlehnung an das Konstanzer Vorbild für die Vespere der hohen Feiertage und Sonntage bereitgestellt werden, kann man auch nach hundert Jahren nur nachsagen, daß hier dem trierischen Volke vorbildliche, in edlem Volkston gehaltene christliche Psalmenparaphrasen angeboten wurden. Leider sollte ihnen nicht genügend Zeit vergönnt sein, um im Herzen des Volkes Wurzeln zu schlagen.

Als Ganzes wird man das erste Gesang- und Gebetbuch für die Diözese Trier als eine glückliche und vorwärtsschauende Lösung ansehen müssen. Daß man es auch außerhalb des Bistums schon damals so eingeschätzt hat, zeigt eine 15seitige anonyme Besprechung, in der die Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie<sup>36</sup> mit dem Lob für das neue Trierer Buch nicht spart. Insbesondere die „ausführlichen und inhaltsreichen Betstunden“ haben es dem Bonner Rezensenten angetan; er möchte sie, „wenn's überhaupt möglich wäre, ein katholisches Dogma zu erschöpfen, erschöpfend nennen“<sup>37</sup>; der „Ausdruck der Gebete sei ‚würdevoll, wie's dem Kirchengebete geziemt‘, dabei populär, in einfacher, ungekünstelter Sprache“<sup>38</sup>: alles Eigenschaften, die dem Trierer Diözesangebetsbuch noch nach hundert Jahren immer wieder und

---

*fieri potest*), es auf die *minores cultus divini festivitates* einzuschränken: eine Mahnung, die aufs Ganze gesehen eigentlich bis heute befolgt wird.

<sup>34</sup> Vgl. R. Berthold, Die Entstehung und Bedeutung der deutschen Vespere: Oberrh. Pastoralblatt 57 (1956) 95–103.

<sup>35</sup> Auch das jüngste Mainzer Gesangbuch von 1952 hat nicht auf sie verzichten wollen.

<sup>36</sup> Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie 8/2 (1847) 118–133. Den Hinweis auf die Rezension verdanke ich Glasner (29–32). Es handelt sich um das Organ der Bonner Hermesianer, die vielfach — unabhängig von ihrem theologischen Lehrgut — vorwärtsschauende Seelsorger waren; vgl. H. Schrörs, Hermesianische Pfarrer: Annalen des Hist. Vereins f. d. Niederrhein 103 (1919) 134.

<sup>37</sup> A. a. O. 125.

<sup>38</sup> A. a. O. 126.

nicht zu Unrecht nachgerühmt worden sind. Allerdings scheint das hohe Lob, das man in Bonn dem neuen Buche spendete, damals noch nicht allenthalben im Bistum selbst geteilt worden zu sein. Zeuge dafür ist ein Replik in der nächsten Nummer der gleichen Zeitschrift<sup>39</sup>, in der ein mit P. A.<sup>40</sup> zeichnender Pfarrer aus dem Bistum Trier insbesondere am Liedteil des neuen Buches vielerlei zu bemängeln hat. Die angeführten Beispiele — etwa die Kennzeichnung der Melodie des Liedes „Es kam ein Engel hell und klar“ als „steifer Choral“<sup>41</sup> — zeigen, wie wenig der durch Jahrzehnte verbildete Volksgeschmack vielerorts zunächst mit den herben Weisen der Vorzeit anfangen konnte. Trotzdem scheint diese erste Unzufriedenheit sich später gelegt zu haben, wenn es auch mit dem „Wieder-Anwachsen“ der alten Melodien noch lange — in manchen Fällen bis heute — seine Schwierigkeiten hatte<sup>42</sup>; der Hiatus von mehr als 60 Jahren<sup>43</sup> war zu groß. Immerhin konnte das Generalvikariat in einer Verlautbarung gelegentlich der Neuausgabe von 1871 schreiben: „Daß das Trier'sche Diöcesan-Gesangbuch bei seinem Erscheinen im Jahre 1846 das beste war, welches damals in Deutschland existierte, ist von gewichtigen Autoritäten vielfach ausgesprochen und allgemein anerkannt worden“<sup>44</sup>; ähnlich heißt es in der Neuausgabe selbst im Vorwort des Generalvikars Philipp de Lorenzi, „das Trier'sche Gesangbuch habe bei seinem ersten Erscheinen den allgemeinsten Beifall gefunden, indem dasselbe an Reichhaltigkeit und Gediegenheit der Gesänge alles bis dahin Erschienene weit übertraf.“

## II. Die beiden Neuausgaben innerhalb des 19. Jahrhunderts

Trotz dieser innerhalb und außerhalb des Bistums einmütig gewordenen Anerkennung der Erstausgabe sollte es noch im Laufe des 19. Jahrhunderts zu zwei Neuausgaben des Gesang- und Gebetbuchs für

<sup>39</sup> Zschr. f. Phil. u. kath. Theol. 8/3 (1847) 161—166.

<sup>40</sup> Ob es sich um Peter Alff handelt, der damals Pfarrer in Alsdorf war, und kurze Zeit (1842/43) Professor der Philosophie am Priesterseminar in Trier gewesen war? Er starb als Ökonom des gleichen Seminars am 20. 4. 1857; vgl. Der Weltklerus der Diözese Trier seit 1800, Trier 1941, 30.

<sup>41</sup> A. a. O. 163. Interessant ist die Fußnote S. 162: „An dem Orte, wo das Gesangbuch gefertigt wurde, liegt allerdings der kirchliche Volksgesang noch gleichsam in der Wiege.“

<sup>42</sup> In der Verlautbarung des Generalvikariats zur Neuausgabe von 1871: KAA 19 (1871) Nr. 30 heißt es, die vom Klerus angeforderten Berichte (s. u. Anm. 46) hätten den Beweis geliefert, „daß besonders die älteren Melodien im Volke bis jetzt noch weniger Eingang gefunden hätten“.

<sup>43</sup> Man darf nicht vergessen, wie sehr die Revolution und der mit ihr eingetretene grundstürzende Wandel der Lebensverhältnisse diesen Hiatus vertiefen mußte.

<sup>44</sup> KAA 19 (1871) Nr. 30.

die Diözese Trier kommen. Die erste erschien unter dem Bekennerbischof Matthias Eberhard im Jahre 1871, die zweite unter Bischof Michael Felix Korum im Jahre 1892.

### 1. Die Neuausgabe Bischof Eberhards (1871)<sup>45</sup>

Die Vorarbeiten für eine Revision der Erstausgabe müssen bald nach dem Regierungsantritt Matthias Eberhards (1867) eingesetzt haben; denn bereits unter dem 31. August 1869 wird dem Klerus im Kirchlichen Amtsanzeiger mitgeteilt, eine zur Neubearbeitung des Diözesan-Gesang- und Gebetbuchs „niedergesetzte Commission“ habe „unter Zuziehung musicalischer Autoritäten“ ihre Arbeiten vollendet; nun solle der Klerus noch seine Wünsche äußern dürfen<sup>46</sup>.

Wenn wir auch leider infolge des Verlustes aller einschlägigen Akten über die Zusammensetzung dieser Kommission nichts sagen können — der Bischof spricht in seinem Vorwort von einem „Beirath vieler sachkundiger und erleuchteter Priester“ —, so wissen wir, wer Bischof Eberhard bei diesen Vorbereitungen als wirkliche musikalische Autorität zur Seite gestanden hat: das Titelblatt der vierstimmigen Ausgabe vom Jahre 1872 verrät uns den Namen, der wieder ein Name von außergewöhnlichem Klang ist, Domorganist Michael Hermesdorff<sup>47</sup>, der bekannte Vorkämpfer für die Restauration des alten, nicht zuletzt des alten trierischen Chorals, der erste Lehrer des Trierers, der einmal als „internationale Autorität der Choral- und Kirchenmusikforschung“<sup>48</sup> maßgeblichen Anteil an der Editio Vaticana nehmen sollte: Peter Wagner (1865—1931).

Der Musikhistoriker Hermesdorff ist im Spiel, wenn das Vorwort von Generalvikar Philipp de Lorenzi und die gleichzeitige, dankenswert ausführliche Verlautbarung des Generalvikariats über die „Grundsätze, nach welchen bei der Revision der ersten Ausgabe verfahren worden ist“<sup>49</sup> übereinstimmend von den „neueren Forschungen“ auf dem Gebiete des Kirchenliedes sprechen, denen man habe gerechtwerden müssen, allerdings mit der gebotenen Vorsicht, die sich aus der Tatsache ergebe, daß Texte und Melodien in 25jährigem Gebrauch dem Volke geläufig geworden seien.

Im Grunde ging es also bei der Revision des jetzt auch erstmals durch-

<sup>45</sup> Bei Bäumker ist — ähnlich wie bei DG 1846; vgl. o. Anm. 9a — lediglich die 1872 erschienene vierstimmige Ausgabe registriert: IV, Bibl. Nr. 769.

<sup>46</sup> KAA 17 (1869) Nr. 74.

<sup>47</sup> Er ist am 4. 3. 1833 in Trier geboren und am 18. 1. 1885 daselbst gestorben. Zur Biographie, die er verdiente, liegt eine Vorarbeit vor in Gestalt einer maschinengeschriebenen Wissenschaftlichen Arbeit (Seminarbibl. Trier) von D. Johnen (†), Michael Hermesdorff und der Trierische Choral, Trier 1942.

<sup>48</sup> K. G. Fellerer, Art. P. J. Wagner: LTHK X (1938) 712.

<sup>49</sup> Vgl. o. Anm. 46.

numerierte Liedteils darum, auf Grund der tatsächlich weit besser zugänglich gewordenen Quellen<sup>50</sup> ein Stück in der von Lück eingeschlagenen Richtung weiterzukommen, sei es durch textliche und melodische Verbesserung des bereits von ihm gebotenen Liedgutes (und zwar unter dem Motto: „Erhöhung der Sangbarkeit“<sup>51</sup>), sei es durch neuaufgenommene Lieder. Nur in einigen wenigen Fällen hielt man es für notwendig, ältere Melodien fallen zu lassen, „welche nach übereinstimmendem Zeugnisse der Herrn Pfarrer noch bis heute nirgendwo in Gebrauch gekommen waren, und wirklich auch besonders schwierig und unsangbar sind“<sup>52</sup>. Unter den auf diesem Wege entfernten Liedern ist allerdings ein so volksnahes und später so volkstümlich gewordenes wie das Weihnachtslied „Zu Bethlehem geboren“<sup>53</sup>.

Hermesdorffs Hauptverdienst liegt in dem Neugut, das er dem trierischen Volke wiedergeschenkt hat. Eine ganze Reihe kostbarer alter Lieder, die inzwischen größtenteils wieder zum unverlierbaren Besitz des Kirchenvolkes gehören, tauchen erst in seiner Neuausgabe wieder auf, etwa „O Heiland, reiß die Himmel auf“<sup>54</sup>, „Mit süßem Freudenschall“<sup>55</sup>, „O Haupt voll Blut und Wunden“<sup>56</sup>, „Christus ist erstanden“<sup>57</sup> (das älteste und ehrwürdigste aller deutschen Kirchenlieder, allerdings noch mit einem sekundären Text); auch das kostbare Weihnachtslied, das schon 1605 im Mainzer Cantual als das „Alt Catholisch Trierisch Christliedlein“<sup>58</sup> bezeichnet wird, taucht erst in der Neuausgabe von 1871 wieder auf, allerdings gleichfalls zunächst noch mit einem sehr sekundären Text: „Nun singet von der Blume“<sup>59</sup>.

Ganz deutlich ist Hermesdorffs Hand schließlich zu spüren in dem nicht weniger als 33 Seiten umfassenden, gegenüber der Erstausgabe völlig neuen Teil, der die Überschrift „Lateinische Choralgesänge“<sup>60</sup> trägt. In moderner Notenschrift werden hier das lateinische Asperges und Vidi aquam, fünf Choralmissen im trierischen Chordialekt, das Te Deum im trierischen Ton und schließlich nicht weniger als acht lateinische „Gesänge zum heiligen Segen“ geboten, die der Priester nach trierischem Sonderbrauch in den einzelnen Festzeiten beim sakramentalen Segen mit

<sup>50</sup> Die o. Anm. 44 zitierte Verlautbarung nennt die Namen Bone, Hölscher, Kienemund, Bollens, Kehrein, Meister.

<sup>51</sup> A. a. O. (vgl. Anm. 44).

<sup>52</sup> Ebda.

<sup>53</sup> DG 1846, 15f. = DG 1955, 41; vgl. Alt 52.

<sup>54</sup> DG 1871, 4f. = DG 1955, 15.

<sup>55</sup> DG 1871, 21 = DG 1955, 37.

<sup>56</sup> DG 1871, 55f. = DG 1955, 75.

<sup>57</sup> DG 1871, 60 = DG 1955, 82.

<sup>58</sup> Vgl. Bäumker I, 340.

<sup>59</sup> DG 1871, 15.

<sup>60</sup> DG 1871, 253–304.

der Monstranz in der Hand anzustimmen hat. Hier ist die cäcilianische Bewegung am Werk — 1868 ist der allgemeine Cäcilienverein, 1869 unter Hermesdorffs Leitung der trierische Zweigverein<sup>61</sup> gegründet worden —, und zwar cäcilianische Bewegung mit dem sympathischen heimatlichen Akzent, den Michael Hermesdorff ihr in diesen ersten Jahren in Trier zu geben wußte. Bezeichnend ist die allenthalben spürbare Tendenz zum Volkschoral, die allerdings im ersten Optimismus soweit geht, dem Volk die nicht ganz leichten Tonfolgen des trierischen *Te Deum* zuzutrauen<sup>62</sup>.

Von einem ähnlichen, aufs Ganze gesehen doch wohl utopischen Optimismus ist die Neuregelung der Vesper getragen. Die deutschen Psalmen von 1846 sind verschwunden, „weil sie fast nirgendwo in Aufnahme gekommen sind“<sup>63</sup>: eine Behauptung, die einmal an Hand der Visitationsberichte aus der Zeit von 1846 bis 1871 nachzuprüfen wäre. Richtig wird sein, daß deutsche Psalmodie es in einem so traditions-gesättigten Raume wie dem trierischen<sup>64</sup> schwer hatte, sich gegen die nach der Jahrhundertmitte ständig wachsende cäcilianische Gegenströmung durchzusetzen. Das neue Buch bietet in Parallelkolumnen den lateinischen und deutschen Text der Psalmen der Sonntags- und der wichtigsten Festtagsvespern sowie in gleicher Anordnung das Magnifikat; im Anschluß sind die (trierischen) Psalmtöne und die Töne für das Magnifikat angegeben<sup>65</sup>. Hinter der ganzen Anordnung steht die Vorstellung, daß auch hier das Volk sich an der lateinischen Psalmodie und am lateinischen Magnifikat an Hand des Diözesangesangbuches beteiligen soll: ein Hochziel, das nach mündlichen Berichten da und dort tatsächlich erreicht worden ist, das aber aufs Ganze eines Bistums gesehen utopisch bleiben mußte.

Ein weiteres Desiderat, das sich in den 25 Jahren des Gebrauchs der Erstausgabe ergeben hatte, war die stilistische Überarbeitung des gesamten Textgutes, einschließlich der Liedtexte. Manche aufklärerische Platttheit oder romantische Überschwänglichkeit, die 1846 noch mit-eingeflossen war<sup>66</sup>, wurde jetzt getilgt; bei den Liedtexten ergab sich darüber hinaus die Notwendigkeit zu erheblichen Kürzungen überlanger Lieder, bei den Andachten zu großzügigerer Durchführung des Wechselgebets<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> Vgl. Fliegende Blätter für katholische Kirchen-Musik 4 (1869) 57.

<sup>62</sup> DG 1871, 277 steht über *te Dominum*: „Volk“.

<sup>63</sup> KAA 19 (1871) Nr. 30.

<sup>64</sup> Es kam hinzu, daß die zahllosen Klostergeistlichen, die im Gefolge der Säkularisation zu Seelsorgern geworden waren, während der ersten Hälfte des Jahrhunderts im allgemeinen wieder sehr für die alten lateinischen Formen eingetreten waren; vgl. H. Schrörs in dem o. Anm. 36 zitierten Aufsatz 138.

<sup>65</sup> DG 1871, 287—304.

<sup>66</sup> Vgl. Alt 49—52.

<sup>67</sup> Beide Mängel waren schon in der o. Anm. 39 zitierten Kritik gerügt worden.



An sonstigen Änderungen im Gebetsteil ist zu registrieren, daß nun die „Kirchlichen Meßgebete“, d. h. der Text des Ordo Missae an die Spitze der Meßandachten treten<sup>68</sup>, daß — einem Wunsche der oben zitierten Bonner Kritik<sup>69</sup> entsprechend — neue Meßandachten vom Heiligen Geiste, vom heiligen Sakramente, vom bitteren Leiden und zu Ehren Mariä aufgenommen sind, die „füglich auch an den entsprechenden Festen und heiligen Zeiten zur Anwendung kommen“<sup>70</sup> können, und daß der Reichtum an Litaneien, den das alte Buch aufwies, von 29 auf 20 vermindert worden ist.

Eine Reihe von Andachten sind neueingefügt. Dabei hat man teilweise über die Erstausgabe hinweg noch einmal auf den „Heiligen Gesang“ zurückgegriffen; teilweise hat das Diözesangebetsbuch Pate gestanden, das der Mitschöpfer der Erstausgabe, J. G. Müller, inzwischen (1868) für sein Bistum Münster herausgegeben hatte; schließlich hat man in einigen Fällen für das neue Buch neue Andachten geschaffen<sup>71</sup>. Die oben zitierte Verlautbarung des Generalvikariats sagt ausdrücklich, man habe „von Mitgliedern der Commission verfaßte und von uns sorgfältig geprüfte Andachtsübungen“<sup>72</sup> aufgenommen. Besonders bemerkenswert unter diesen 1871 neugeschaffenen Andachten ist die für das Fest Christi Himmelfahrt vorgesehene „Andacht zum Könige der Herrlichkeit“<sup>73</sup>; sie gilt mit Recht bis auf den heutigen Tag im Bistum als ein Muster einer schriftnahen Volksandacht. Die mündliche Überlieferung, sie stamme von dem sprachgewaltigen Bekennerbischof selbst, läßt sich leider infolge des Verlustes der Archivalien über die Kommissionsarbeit urkundlich nicht erhärten.

## 2. Die Neuausgabe Bischof Korums (1892)<sup>74</sup>

An amtlichen und zeitgenössischen Äußerungen zu der bereits nach 21 Jahren unter Bischof Michael Felix K o r u m erschienenen zweiten Neuausgabe des Gesang- und Gebetbuchs für die Diözese Trier liegt noch weniger vor als für die Erstausgabe und die erste Neuausgabe. Die einzige amtliche Äußerung ist das zweiseitige Vorwort des Generalvikars Alexander Reuß. Es erfährt eine willkommene Ergänzung durch eine Rezension, die der inzwischen 75jährige Domdechante Lorenzi, der bei der Neuausgabe 1871 als Generalvikar gezeichnet hatte, der zweiten

<sup>68</sup> DG 1871, 49—64.

<sup>69</sup> A. a. O. (s. Anm. 36) 123f.

<sup>70</sup> KAA 19 (1871) Nr. 30.

<sup>71</sup> Vgl. den Herkunftsnachweis Glasner 48—53.

<sup>72</sup> KAA 19 (1871) Nr. 30.

<sup>73</sup> DG 1871, 221—224 = DG 1955, 710—715.

<sup>74</sup> Vgl. Bäumker IV, Bibl. Nr. 880.

Neuausgabe in dieser Zeitschrift gewidmet hat<sup>75</sup>. Die 1893 erschienene vierstimmige Ausgabe trägt erstmals auf ihrem Titelblatt keinen Namen.

Eine Reihe von Änderungen und Ergänzungen, die diesmal durchgeführt wurden, steht unter dem erfreulichen (und damals durchaus noch nicht selbstverständlichen) Leitwort vom „engeren Anschluß an die Volksgebete der Liturgie“<sup>76</sup>. So sind erstmals als Hilfen für die Mitfeier der Liturgie der Karwoche Übersetzungen der Johannespassion, der Großen Fürbitten, der Improperien, des Exsultet und der Taufwasserweihe<sup>77</sup> aufgenommen. Zwei neue Meßandachten, die 5. zur Muttergottes und die 6. für die Verstorbenen<sup>78</sup>, bestehen fast ausschließlich aus liturgischen Texten. Schließlich werden unter dem Titel „Besondere Gebete der Kirche zu einzelnen Heiligen“<sup>79</sup> eine große Zahl von Heiligenorationen in Übersetzung bereitgestellt.

Leider verstand man unter engerem Anschluß an die Liturgie im Sinne der bekannten Romanisierungsbestrebungen des späten 19. Jahrhunderts auch einen weitgehenden Verzicht auf trierische Besonderheiten. Soeben war ja der unerquickliche, weit über die Grenzen des Bistums Staub aufwirbelnde „Trierer Choralstreit“<sup>80</sup> zuungunsten der „trierischen“ Partei ausgegangen, und das neue Buch mußte von dieser Niederlage geprägt sein. Sein Gregorianischer Choral ist Medicäischer Choral, und von den trierischen Sonder-Segen ist nur ein kleiner Rest übriggeblieben.

Verhängnisvoller hätte es sich auswirken können, daß man unter dem angewachsenen Druck des Cäcilianismus jüngerer Prägung die Zeit gekommen glaubte, die im Bistum altüberkommene Form des „Deutschen Hochamtes“ mit Erscheinen dieser Neuausgabe endlich — nach dem Vorgange vieler anderer deutscher Bistümer<sup>81</sup> — zu verbieten. Das Vorwort des Generalvikars enthält zum ersten und einzigen Mal in der Geschichte des Bistums ein ausdrückliches Verbot des muttersprachlichen Singens innerhalb des lateinischen Hochamtes. Es heißt dort: „Die deutschen Meßgesänge wurden zum großen Teile beibehalten. Es sei indessen darauf aufmerksam gemacht, daß deutsche Lieder bei Andachten und bei Stillmessen, jedoch nicht bei dem Hochamte (mit Ausnahme des Liedes vor der Predigt) gesungen werden sollen.“ Wie in Vorahnung der Wirkungslosigkeit dieses Verbotes heißt es dann allerdings weiter: „Wir hoffen,

<sup>75</sup> Pastor bonus 5 (1893) 100—102.

<sup>76</sup> So das Vorwort des Generalvikars.

<sup>77</sup> DG 1892, 180—190; 194—197.

<sup>78</sup> DG 1892, 109—131.

<sup>79</sup> DG 1892, 325—331.

<sup>80</sup> Er verdiente eine monographische Behandlung; als Vorarbeit wäre auch hier die o. Anm. 47 angeführte Wissenschaftliche Arbeit von D. Johnen zu nennen.

<sup>81</sup> Vgl. die o. Anm. 33 zitierte Zusammenstellung.

daß die Seelsorger und Chordirigenten danach streben, dieser Bestimmung gerecht zu werden.“ Die Zukunft hat gezeigt, daß das gottesdienstliche Leben des Bistums über diese Bestimmung hinweggegangen ist<sup>82</sup>.

Leider hat die Neuausgabe von 1892, trotz ihrer guten Intention, in einem gewichtigen Punkte den engeren Anschluß an die Liturgie unmöglich gemacht: sie hat die 1871 aufgenommenen Vesperpsalmen wieder entfernt, so daß die Gläubigen durch ein halbes Jahrhundert lang in ihrem Diözesangebetbuch kein Wort mehr zur Vesper und keinerlei Hilfe für ihre verständige Mitfeier fanden: ein Umstand, der zur traurigen Anhöhlung dieses ehrwürdigen Gottesdienstes, die wir heute beklagen, erheblich mitgewirkt hat.

Die erste Fassung der Neuausgabe von 1892 zeigt übrigens einen noch schwerer verständlichen Ausfall, der auf der gleichen Linie liegt: sie enthält auf einmal keine einzige Choralmesse mehr. Die Begründung im Vorwort des Generalvikars — von de Lorenzi bejahend zitiert<sup>83</sup> — ist bezeichnend: diese lateinischen Gesänge hätten ihren Zweck erreicht, „den kirchlichen Choral wieder allgemein in der Diözese in Aufnahme zu bringen“; sie könnten jetzt entbehrt werden, „weil die vollständigen Choralbücher allgemeine Aufnahme gefunden haben“. Hier wird stillschweigend vorausgesetzt, die Ausgabe von 1871 habe diese Choralpartien nur deshalb in das Volksgesangbuch aufgenommen, um in Ermangelung von Choralbüchern den Kirchenchören die nötigen Unterlagen zu bieten. Das trifft aber nicht zu; denn in den Choralteilen der Ausgabe von 1871 trifft man immer wieder auf die Rubrik „Volk“<sup>84</sup>; bei den Vespern werden die Hymnen nicht geboten, doch wohl, weil man voraussetzt, daß der Chor sie ohne Volksbeteiligung aus seinen Chorbüchern singt.

Am Liedteil hat man einen — im allgemeinen glücklich zu nennenden — „Aderlaß“ von 66 „wenig gebräuchlichen oder minder gehaltvollen“<sup>85</sup> Liedern vorgenommen; unter den nur 14 neuen Liedern sind keine eigentlichen Kostbarkeiten mehr, aber immerhin ein so wertvolles Lied wie „Beim Letzten Abendmahl“<sup>86</sup>. Das „Alt Catholisch Trierisch Christliedlein“ hat nun endlich seinen alten Text wiedererhalten: „Es ist ein Ros“ entsprungen“<sup>87</sup>. Was die Strophenzahl angeht, ergab sich ein zweites Mal die Notwendigkeit zu wesentlichen Verkürzungen. Interessant ist schließ-

<sup>82</sup> Es liegt der echte Fall einer *consuetudo contra legem dioecesanam et universalem* vor; denn das zwei Jahre später veröffentlichte Generaldekret der Ritenkongregation vom 22. 5. 1894 (d. 3827) verbot für die Gesamtkirche jeglichen muttersprachlichen Gesang bei der Missa cantata. Inzwischen hat diese *consuetudo contra legem* mehrfach ausdrückliche Anerkennung durch den Heiligen Stuhl gefunden, von der die Enzyklika *Musicae sacrae* bereits wie von einem definitiven Zugeständnis der kirchlichen Gesetzgebung spricht: AAS 48 (1956) 16.

<sup>83</sup> A. a. O. (Anm. 75) 100.

<sup>84</sup> Vgl. o. Anm. 62.

<sup>85</sup> de Lorenzi, a. a. O. 100.

<sup>86</sup> DG 1892, 65f. = DG 1955, 74.

<sup>87</sup> DG 1892, 17f. = DG 1955, 23.

lich, daß man bei einigen Liedern eine negative Qualitätsmarke in Form eines Sternchens angebracht hat. Das Vorwort des Generalvikars sagt dazu: „Mehrere Lieder, die dem gläubigen Volke durch langjährigen Gebrauch teuer geworden sind, aber den strengeren Anforderungen, die an Text und Melodie eines Kirchenliedes gestellt werden, nicht allseitig entsprechen, sind zwar in der neuen Ausgabe belassen, jedoch durch ein beigedrucktes Sternchen kenntlich gemacht worden. Diese Lieder dürften vorzugsweise bei Prozessionen und anderen Anlässen, sowie im privaten Gebrauch in Anwendung kommen.“ Das Leben ist auch über diese Sternchen hinweggegangen, so treffsicher sie im allgemeinen die geringere kultische Qualität bestimmter beliebter Lieder erfaßt haben.

Im Gebetsteil ergaben sich nach der gründlichen Revision von 1871 nur geringfügige Änderungen<sup>88</sup>. Die Zahl der Litaneien wurde weiter von 20 auf 15 vermindert<sup>89</sup>. Einige Andachten fielen; dafür wurden neu eingefügt eine zweite Andacht zum Heiligsten Herzen Jesu (die dann an die erste Stelle trat)<sup>90</sup>, die Andacht an den Festen der heiligen Apostel<sup>91</sup> und die „gewiß willkommene“<sup>91a</sup> kraftvolle Andacht zu den Heiligen der Diözese Trier<sup>92</sup>, für die die mündliche Überlieferung Jakob Marx d. Ä., Professor der Kirchengeschichte am Priesterseminar, als Verfasser nennt<sup>93</sup>.

Als Bischof Korum „am Feste des heiligen Erzengels Raphael, dem 24. Oktober 1892“, das Vorwort zur zweiten Neuausgabe des Gesang- und Gebetbuchs für die Diözese Trier unterzeichnete, konnte er nicht ahnen, daß diese Neuausgabe — im Gegensatz zu ihren Vorgängerinnen — mit geringfügigen Modifikationen, mehr als ein halbes Jahrhundert lang (und welch ein halbes Jahrhundert!) den Gläubigen des Bistums dienen sollte. Es ist richtig, daß gegen Ende dieses überlangen Zeitraums das Ungenügen eines noch dem 19. Jahrhundert und damit fast einem anderen Weltzeitalter entstammenden Buches allenthalben stark empfunden wurde; aber es ist bezeichnend, daß sich auch mit der bewegtesten Klage immer noch warme Anerkennung für die Qualitäten eines Gebetbuchs verband, das durch viele Jahrzehnte ein wahres Volksgebetbuch im besten Sinne des Wortes gewesen war.

<sup>88</sup> Vgl. Dühr 52—72.

<sup>89</sup> Die zweimalige Reduktion der Litaneien hängt sicher mit der wiederholten römischen Herausstellung der authentischen Litaneien zusammen. Trotzdem hat man sich nie dazu entschließen können, alle nicht-authentischen zu beseitigen. A. Lehmkuhl hat in ds. Zschr. (Pastor bonus 7 [1895] 525—528) zu zeigen versucht, daß der Gesetzgeber das im Grunde auch gar nicht gewollt habe.

<sup>90</sup> DG 1892, 273—277.

<sup>91</sup> DG 1892, 316—321 = DG 1955, 733—737. <sup>91a</sup> de Lorenzi, a. a. O. 101.

<sup>92</sup> DG 1892, 344—350 = DG 1955, 738—748.

<sup>93</sup> Vgl. Dühr 15.

## Innozenz XI. — Ein Papst zwischen Ost und West <sup>1</sup>

In diesen Wochen wird die Seligsprechung des Papstes Innozenz XI. (1676 bis 1689) erfolgen und damit ein Beatifikationsprozeß zum Abschluß gebracht, der schon unter Clemens XI. (1700—1721) eingeleitet, dann aber auf den Widerspruch Frankreichs hin unter Benedikt XIV. (1740—1758) eingestellt wurde. Wer ist der Papst, dessen Seligsprechung heute nach 200 Jahren scheinbar so unvermittelt wieder betrieben wurde? Worin liegt seine Bedeutung für unsere Zeit, daß er gerade jetzt in unseren Blickpunkt gerückt wird?

Benedetto Odescalchi war bekannt wegen seines strengen und heiligmäßigen Lebens, seiner Liebe zu den Armen und seines Eifers für die Reform der Kirche, als ihm die päpstliche Würde zufiel. Er, den man den „Karl Borromäus“ im Kardinalskollegium nannte, hatte nicht nach der Tiara gestrebt. Schon im vorausgehenden Konklave bat er seine Freunde, von seiner Wahl abzusehen.

Als Sproß einer Kaufmannsfamilie 1611 in Como geboren, war er mit 25 Jahren nach Rom gekommen, um in einem weltlichen Beruf, etwa als Offizier, sein Glück zu machen. Nach Erwerb des Doktors der Rechte in Neapel hatte er dann doch unter dem Einfluß zweier Kapuziner zum Priestertum gefunden. Im Dienste der Kurie war er in der Verwaltung des Kirchenstaates tätig und schon mit 34 Jahren Kardinal geworden. Wie ein „Vater der Armen“ wirkte der junge Kardinal als päpstlicher Legat in dem von einer Hungersnot heimgesuchten Ferrara. Von 1650—1654 war er als Bischof von Novara um die Reform des Klerus bemüht, verzichtete aus Gesundheitsrücksichten auf dieses Bistum und lebte seit 1656 wieder an der Kurie; jedoch fern von dem großen Spiel der Mächte, einfach und streng gegen sich selbst, mildtätig gegen die Armen und großzügig bei der Unterstützung karitativer und apostolischer Aufgaben. Auf die kuriale Verwaltung nahm er keinen entscheidenden Einfluß. Nie kam er als Nuntius oder in anderer diplomatischer Mission über Italiens Grenzen hinaus und war deshalb mit den politischen Verhältnissen Europas und der Welt nicht sonderlich vertraut. Große politische Fähigkeiten und Erfahrung empfahlen ihn also nicht für sein hohes Amt.

### Reform der Kurie und Sorge für die Reinheit der Lehre

Als Papst setzte Innozenz XI. nicht nur persönlich seine asketische Lebensweise fort, er sorgte auch für größte Sparsamkeit in der Haushaltsführung des Kirchenstaates. Nur so waren die völlig zerrütteten Finanzen wieder in Ord-

<sup>1</sup> Diese Skizze zur Seligsprechung Innozenz' XI. will kein neues Material vorlegen und verzichtet deshalb auf Anmerkungen. Die Quellen und die Literatur finden sich bei L. v. Ranke, *Die römischen Päpste*, Bd. III (München 1938) S. 111—120 und vor allem bei Ludwig v. Pastor, *Geschichte der Päpste*, Bd. XIV, 2 (Freiburg 1930) S. 669—1043.



nung zu bringen. Nach drei Jahren gelang es, das Budget auszugleichen. Bald konnten sogar größere Summen für den Türkenkrieg erübrigt werden. Eine starke Belastung des Haushaltes hatte bis dahin die üble Gewohnheit der Päpste mit sich gebracht, die Verwandten reich auszustatten. Von diesem Nepotismus hielt Innozenz XI. sich völlig frei. Ihn auch für die Zukunft unmöglich zu machen, scheiterte aber zum großen Kummer des Papstes am Widerstand der Kardinäle. Sie hielten eine solche Maßnahme nicht für zeitgemäß.

Dem inneren Aufbau der Kirche galt die besondere Aufmerksamkeit des Papstes: Er sorgte für würdige Bischöfe und die Beobachtung ihrer Residenzpflicht, kümmerte sich um die Ausbildung und Lebensweise der Priester. Lieber wenige, aber gute Priester, war sein Grundsatz.

Die Orden betrachtete er als die Leuchten in der Kirche, um so wichtiger war ihre Reform. Bis zu Kleidervorschriften für die römische Damenwelt erstreckten sich die Bemühungen um die Hebung der öffentlichen Sittlichkeit. Gelegentlich ging der bis zur Skrupulosität gewissenhafte Mann in seinem Eifer zu weit, verlor sich in Kleinigkeiten und suchte zu reglementieren, was in Freiheit verwirklicht sein will.

Lebhaft interessiert war der Papst an den theologischen und religiösen Strömungen seiner Zeit. Die Moralstreitigkeiten bewegten damals die Gemüter. Zwischen dem sektenhaften Rigorismus der Jansenisten und einem Laxismus, der sich der Welt allzu gleichförmig machte, wie man ihn den Jesuiten nachsagte, galt es den rechten Weg zu finden. In seinem großen sittlichen Ernst war dem Papst naturgemäß jeder Versuch, sich durch allzu kluge Unterscheidungen dem Anspruch Gottes zu entziehen, zuwider. So erfolgte am 2. III. 1679 die Verurteilung von 65 Sätzen, in denen lax-probabilistische Grundsätze vertreten waren. Innozenz XI. lag es aber fern, unerquicklichen Parteikämpfen neuen Auftrieb zu geben oder etwa die Jesuiten zu diffamieren. So war es ihm willkommen, daß in diesem Orden selbst die Kritik am Probabilismus wach wurde. Er ermunterte den spanischen Jesuiten Thyrsus Gonzales de Santalla in seinem Kampf gegen die Lehrmeinung, man dürfe der weniger wahrscheinlichen Meinung folgen, auch wenn man eine andere mit Sicherheit als wahrscheinlicher erkenne. Sein Einsatz für Gonzales ging so weit, daß er seine Wahl zum Ordensgeneral durchsetzte.

Schwieriger war es, eine falsche mystische Richtung, den Quietismus, als Irrlehre zu entlarven und unschädlich zu machen. Ihr Haupt, der in Rom lebende spanische Priester Michael Molinos, verstand es, zunächst weite Kreise an der Kurie, Kardinäle und den Papst selbst für sich einzunehmen. Sein Buch, der „Geistliche Führer“, ließ sich auch noch in katholischem Sinne deuten. Die gefährlichen praktischen Auswirkungen seiner Lehre in Beichtgesprächen, geistlichen Gesprächen und zirka 20 000 Briefen waren ja zunächst nicht greifbar. Nach Molinos sollte der Christ das innere Gebet pflegen und sich unter Verzicht auf eigenes Tun und Streben ganz dem Wirken Gottes überlassen. Was an Gutem und Schlechtem am äußeren Menschen vor sich gehe, sei unbeträchtlich, wenn nur der innere Mensch sich an Gott hingebe. Wie so oft lagen hier Rigorismus und Laxismus nahe beieinander. Anklagen wegen schwerer sittlicher Verfehlungen sollten den Prozeß der Inquisition gegen

Molinos in Gang bringen. Dieser führte am 19. XI. 1687 zur Verurteilung von 68 Sätzen aus seinem Schrifttum.

### **Kampf für die Freiheit der Kirche**

So bedeutsam seine Bemühungen um die Ordnung der Verhältnisse in Rom und so wichtig seine Sorge um die Reinheit der Lehre gegen Laxismus und Quietismus waren, zu historischer Größe stieg Innozenz XI. auf in seinem Kampf um die Freiheit der Kirche und den Primat des Papstes gegen den Gallikanismus und das Staatskirchentum Ludwigs XIV.

Dieser Kampf war für den Papst besonders schmerzlich, weil der Sonnenkönig den Klerus seines Landes völlig beherrschte und in ihm bei seinem Vorgehen gegen den Papst durchweg ein willfähiges Werkzeug fand. Als gehässiger persönlicher Gegner Ludwigs XIV. und als Feind Frankreichs hingestellt, mußte Innozenz XI. betonen, er habe nie aus Abneigung gegen Frankreich, sondern nur nach seinem Gewissen gehandelt. Lieber wolle er sich die Haut abziehen lassen, als Rechte der Kirche preisgeben, äußerte er einmal. Aber es ging nicht um persönliche Tapferkeit, nicht darum, für die Unabhängigkeit der Kirche materielle Verluste wie die Besetzung von Avignon und der Grafschaft Venaissin in Kauf zu nehmen. Es stand Größeres auf dem Spiel. Immer wieder hatte der Papst sich zu fragen, ob er nicht durch eine allzu unbeugsame Haltung ganz Frankreich in das Schisma treibe. Denn nach einem Wort des Prinzen Condé würde der Klerus zuerst nachfolgen, wenn es dem König einfallen sollte, zur protestantischen Kirche überzugehen (Ranke).

Vielfältig waren die Konflikte. Doch mochte es gehen um die Ausdehnung des Regalienrechtes, d. h. der Besetzung der Bistümer, um die Erweiterung der Exterritorialität der französischen Botschaft in Rom auf den umliegenden Stadtbezirk, den sogenannten Quartierstreit, oder um die Besetzung des erzbischöflichen Stuhles von Köln durch den frankreichhörigen Wilhelm von Fürstenberg, letzthin stand dahinter das Bestreben des Sonnenkönigs, die Kirche Frankreichs völlig in seine Hand zu bekommen, den Einfluß des Papstes auszuschalten, im übrigen Europa dagegen dessen Autorität dem französischen Streben nach der Hegemonie dienstbar zu machen. Unbeugsam leistete der von Gicht und Nierenleiden gequälte Greis dem von allen umschmeichelten König Widerstand und hielt ihm, der sich nur von der sogenannten Staatsraison leiten ließ, die Majestät des Sittengesetzes entgegen.

Bitter beklagte der Papst sich über die Servilität der französischen Geistlichkeit, als diese in der „Erklärung des gallikanischen Klerus über die kirchliche Gewalt“ vom 19. III. 1682, den sogenannten vier Gallikanischen Artikeln, dem König gefügig war. „Wer von euch“, so fragt er im Breve vom 11. 4. 1682 die Bischöfe, „trat in die Arena, um den Kampf für das Haus Israel zu streiten? Wer hat es gewagt, Verfolgungen auf sich zu nehmen? Wer von euch gab auch nur eine Stimme ab, um die Freiheiten der Kirche zu schützen? Ihr habt einstimmig für das königliche Recht gesprochen, und die Stimmen, die man vernahm, waren nur jene der königlichen Diener, während die Bischöfe in Stillschweigen verharrten und über den französischen Klerus eine Schmach und Schande brachten, ewiger Vergessenheit wert, um nicht für den französischen Klerus ein bleibendes Denkmal der Unehre zu sein.“

Als Ludwig XIV. im Oktober 1685 das Edikt von Nantes aufhob und damit den Calvinisten die öffentliche Religionsübung verbot, ihre Schulen schloß und ihre Prediger des Landes verwies, wollte er mit der religiösen Einheit die politische Geschlossenheit seines Landes sichern, gleichzeitig gedachte er so als Vorkämpfer des katholischen Glaubens gegen die Ketzerei zu erscheinen und den Papst zu nötigen, ihm entgegenzukommen.

Innozenz XI. ließ sich zu keinem Zugeständnis herbei. Zwar konnte er als Papst nicht anders, als Ludwig seine Anerkennung für den Kampf gegen die Häresie auszusprechen. Das hinderte ihn aber nicht, bei anderer Gelegenheit mehrfach von der dabei geübten Anwendung brutaler Gewalt abzurücken. Nach dem Bericht des venezianischen Gesandten *Girolamo Venier* äußerte er, eine Mission durch bewaffnete Apostel sei nicht angebracht. Christus habe sich dieser Methode nicht bedient, um die Welt zu bekehren. Hatte man den Papst bisher schon als Feind Frankreichs und als Jansenisten hingestellt, dann wurde er jetzt sogar der Freundschaft mit den Hugenotten bezichtigt.

### Der Retter des Abendlandes

Wenn Innozenz XI. ein politisches Ziel hatte, dann war es das, den Frieden unter den christlichen Fürsten herzustellen und zu sichern. Er wollte die Christenheit einen zur Abwehr der Türkengefahr. Schon als Kardinal hatte er die Polen in ihrem Kampf gegen die Türken aus seinen Einkünften unterstützt. Der Papst dachte zunächst an eine Offensivliga gegen den Islam. Gestützt auf Gutachten des Kapuziners *Paolo da Lagni*, unterschätzte er die innere Kraft und den Angriffsgest des türkischen Reiches. Er sah den Zeitpunkt gekommen, in dessen Mitte vorzustößen, Konstantinopel zurückzugewinnen und die Türken aus Europa zu verdrängen.

Aber eben damals erlebte das Osmanenreich eine innere Erneuerung. Gerade im Jahre der Thronbesteigung Innozenz' XI. war *Kara Mustafa*, ein fanatischer Verfechter eines Angriffs auf das christliche Abendland, türkischer Großwesir geworden. Bis Rom wollte er vordringen und aus St. Peter einen Pferdestall des Sultans machen.

Eine stete Ermunterung für den Türken war das Verhalten Ludwigs XIV. Im Streben nach der Hegemonie in Europa war dem Sonnenkönig jedes Mittel recht, das Reich und die Macht des Hauses Habsburg zu schwächen. Er unterminierte das neuerwachende Gemeinschaftsgefühl des Abendlandes, so viel er konnte. Kreuzzüge seien seit Ludwig dem Heiligen aus der Mode, so argumentierten er und Kardinal d'Estrées, sein Vertrauter in Rom.

Den Polenkönig *Johann Sobieski* suchte er mit allen Mitteln in seinem Fahrwasser zu halten und an einem Bündnis mit Kaiser *Leopold* zu hindern. Der Hohen Pforte ließ er wiederholt versichern, im Falle eines türkischen Angriffs könne der Kaiser nicht mit der Hilfe Frankreichs rechnen. Das mußte als Ermunterung zum Einfall in die österreichischen Erblande aufgefaßt werden. Wirklichkeitsfremd erscheinen demgegenüber die wiederholten Versuche des Papstes, den Sonnenkönig für eine Liga gegen den Türken zu gewinnen und zwischen ihm und dem Kaiser zu vermitteln.

Wie sehr der Papst die eigentliche Seele des Widerstandes gegen die Türken war und die Hohe Pforte mit ihm als realer Macht rechnete, geht aus dem Bericht des dortigen venezianischen Gesandten, Civrano, hervor, der im Jahre 1682 nach Venedig berichtet: „In besonderer Beachtung steht bei den Türken der Papst. Ihn halten sie für fähig, die christlichen Potentaten zu einem Bunde wider sie zu vereinigen, dem einzigen Bollwerk wider ihre Macht, das sie fürchten.“

In letzter Stunde gelang es Innozenz XI., König Sobieski an die Seite des Kaisers zu ziehen. Am 1. April 1683 wurde endlich der Vertrag gegen die Türken von den Polen unterzeichnet und am selben Tag setzte sich das Heer des Sultans von Adrianopel aus gegen Belgrad in Bewegung. Die türkische Vorhut erschien am 12. Juli vor Wien. In der höchsten Gefahr drohte die Frage des Oberbefehls über die verbündeten Truppen, den der ehrgeizige Polenkönig für sich beanspruchte, die Einheit der Christen erneut zu gefährden. Dem Papst gelang es mittels des Kapuziners Marco d'Aviano den Kaiser zu bewegen, der Entscheidungsschlacht fern zu bleiben und seinem Schwager Karl v. Lothringen die Operationen zu überlassen. So konnte Johannes Sobieski offiziell das Oberkommando führen und am Tage nach der Schlacht am Kahlenberge vom 12. September 1683 als Sieger in Wien einziehen. Historiker aller Richtungen sind sich darüber einig, daß die Befreiung Wiens und damit des Abendlandes von dem Ansturm des Ostens ohne die ideelle und materielle Unterstützung des Papstes kaum denkbar ist.

Unablässig drängte Innozenz XI., den Sieg auszunützen und Ungarn zu befreien. Er verstand es, den Kampf gegen die Türken als gemeinsame Verpflichtung der Christenheit im Bewußtsein zu halten. So wurden trotz vieler Enttäuschungen die Unternehmungen möglich, die 1686 zur Befreiung von Ofen und 1688 zur Eroberung von Belgrad führten. Da kam Ludwig XIV. durch seinen Einfall in die Pfalz den Türken wieder einmal zu Hilfe. Noch schmerzlicher empfand der Papst, daß er selbst nicht mehr in der gewohnten Weise den Türkenkrieg unterstützen konnte. Der Kirchenstaat war von einem Erdbeben heimgesucht, Avignon und das Venaissin von Frankreich besetzt und der Papst selbst von neuen Zwangsmaßnahmen des Sonnenkönigs bedroht, weil er ihm bei der Besetzung des erzbischöflichen Stuhles von Köln nicht gefügig war. Tröstlich für ihn, daß Kaiser Leopold einen Zweifrontenkrieg auf sich nahm und den Kampf im Osten weiterführte. Als Markgraf Ludwig von Baden in Serbien die Türken schlug, war Innozenz XI. aber schon in den ewigen Frieden eingegangen. Am 12. August 1689 starb mit ihm der Papst, der versucht hatte, „noch einmal, mit teilweisem Erfolg, das Papsttum als Ordnungsmacht durchzusetzen“ (Jedin).

Soll seine Seligsprechung die religiöse Sendung des Papsttums in das Bewußtsein unserer Zeit rücken oder dessen Kampf für die Freiheit der Religion und des Gewissens gegen die Anmaßung des totalitären Staates deutlich machen oder die Christenheit mahnen, daß sie in den Kampf gestellt ist und es heute wie immer nötig hat, den Ansturm des Ostens und jeder Barbarei abzuwehren? Wahrscheinlich spielen alle drei Gesichtspunkte mit.

Prof. Dr. E. Iserloh

# Kardinal Newmans Bedeutung für die Gegenwart

## I. Die erste internationale Newman-Tagung in Luxemburg

Zum ersten Male seit dem Tode John Henry Newmans († 1891) haben sich Newman-Forscher und Newman-Kenner in einer internationalen Begegnung getroffen, um in Referaten und Diskussionen einmal den augenblicklichen Stand der Newman-Forschung darzulegen wie auch die Ansätze im Werk Newmans aufzuzeigen, durch die es seine hohe Gegenwartsbedeutung erweisen kann. Zu dieser ersten „International Newman Conference“ hatte die Luxemburger Newman Association etwa vierzig Newman-Freunde aus neun Ländern für die Woche vom 23. bis 28. Juli in das Institut St. Jean nach Luxemburg eingeladen, das der Tagung ein gastliches Heim und einen intimen Rahmen bot. Seele der Newman Conference war der rührige Generalsekretär der Luxemburger Newman-Vereinigung, Pfarrer Nikolaus Theis, der sich schon am Eröffnungsabend die uneingeschränkte Anerkennung aller Teilnehmer erwarb durch sein ausgezeichnetes, kenntnisreiches Referat über den augenblicklichen Stand der Newman-Forschung und des Newman-Interesses in den verschiedenen europäischen Ländern, das er mit völliger Sicherheit ohne Manuskript in englischer, französischer und deutscher Sprache vortrug. Ihm ist es auch zu danken, daß die Referate unter einem einheitlichen Gesichtspunkt standen, nämlich dem der Aktualität Newmans in der geistig-religiösen Problematik der Gegenwart. In einem großangelegten Durchblick führte der Löwener Dominikaner J. Walgrave in die wesentlichen Aspekte des Newmanschen religiösen Denkens im Hinblick auf diese Fragestellung ein. Die eigentliche Leistung Newmans sieht er dabei in der Grundlegung eines christlichen Personalismus im Gegensatz zum atheistischen Humanismus der Neuzeit, durch den er dem Christen unserer Tage seine gemäße Frömmigkeitshaltung vorzeichnet.

Die folgenden Referate versuchten nun, besonders wichtige Einzelzüge im Werk Newmans in ihrem Gegenwartswert deutlich zu machen. Aus der reichen Fülle des Gebotenen seien hier zwei Themenreihen hervorgehoben, deren Aktualität sich besonders aufdrängte: 1. Newmans Bedeutung für die Frömmigkeitshaltung der Gegenwart; 2. Newmans Beitrag zum katholischen Bildungsproblem heute. Zum erstgenannten Fragenkomplex — u. E. das wichtigste Newmanthema überhaupt — konnte der jetzige Rektor des Oratoriums in Birmingham, Stephen Dessain, einen der fesselndsten Beiträge der ganzen Tagung liefern, da er als Leiter des dortigen Newman-Archivs die religiöse Grundhaltung Newmans auf Grund neuer Quellen schärfer, als es bisher in irgendeiner Publikation geschehen, herauszuarbeiten vermochte. Sie ist nach ihm als „letzte Einsamkeit mit Gott“ aufzufassen, das „Myself and my creator“ ist eindeutig in diesem gesunden Sinne zu verstehen, weder kalvinistisch gefärbt noch wesentlich vom Evangelismus her beeinflusst. Die hier einsetzende Diskussion über die Frage, ob Newmans „Konversion“ des Jahres 1816 eine moralische oder intellektuelle gewesen sei, war sehr ergebnisreich: sie ist beides zugleich, da ein Akt der ganzen Persönlichkeit. Eine in großen Linien skizzierende Behandlung des Themas bot der in die Vormittagsreferate des 24. Juli



eingebendete Rundfunkvortrag E. Przywaras über Newman als Heiliger und Kirchenlehrer der Neuzeit. Theologisch sieht P. in Newman den Augustinus der modernen Zeit, der durch sein theologisches Denken den Modernismus im voraus widerlegt hat. Als religiöse Persönlichkeit stellt sich ihm Newman dar als eine Verbindung der Haltungen, die der heilige Philipp Neri und die heilige Theresia von Lisieux verkörpern. Die Möglichkeit einer Kanonisation Newmans wird von P. durchaus bejaht. Mit höchster Aufmerksamkeit nahmen die Tagungsteilnehmer den Vortrag des greisen Anglikaners R. D. Middleton entgegen, der über Newmans Nachwirken in der anglikanischen Kirche von heute sprach. Er sieht dies in erster Linie in der Vertiefung des Glaubenslebens und in der Rückführung der anglikanischen Frömmigkeit auf die „katholischen“ Prinzipien, die Newman durch seine Tracts for the times zu erreichen suchte und auch weitgehend herbeigeführt habe. Von nicht geringem Interesse war Middletons Bemerkung in der Diskussion, daß eine eventuelle Kanonisierung Newmans auch in Kreisen der anglikanischen Kirche sicher zustimmend aufgenommen würde. Kritisch wäre zur Behandlung dieses ersten Themenkreises der Tagung zu sagen, daß ein Vortrag fehlte, der den Einfluß Newmans auf die religiöse Geistigkeit und Frömmigkeitshaltung des englischen Katholizismus im 20. Jahrhundert aufgezeigt hätte; denn hier ist sicher eine der Ursachen für das Aufblühen der katholischen Kirche in England seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zu suchen und damit ein wesentlicher Faktor für das Verständnis ihrer Geschichte im gleichen Zeitraum gegeben. Noch dringlicher freilich scheint ein Nachweis dessen, was Newman dem englischsprechenden Katholizismus außerhalb seines eigenen Vaterlandes in Gegenwart und Zukunft gerade im Bereich einer vertieften Frömmigkeit und eines bewußteren Glaubenslebens zu geben hätte. Auf diese beiden Desiderate zukünftiger Newmanforschung sei hier nachdrücklich hingewiesen.

Relativ am meisten Neues wurde wohl von den beiden Rednern geboten, die zum zweiten Thema der Tagung sprachen, über Newmans wirklichen und möglichen Beitrag zum katholischen Bildungsproblem der Gegenwart. In einem methodisch klugen und sachlich ungemein klaren Vortrag nahm A. Gwynn S. J. (Dublin) Stellung zu Newmans geistiger Nachwirkung in der heutigen National University of Ireland. Er konnte sich dabei auf die Arbeit seines Ordensbruders F. McGrath stützen, der vor kurzem eine umfassende Geschichte des Versuches der Gründung einer katholischen Universität in Irland um die Mitte des vorigen Jahrhunderts veröffentlicht hat<sup>1</sup>. Manche Tagungsteilnehmer, denen das Buch McGraths bisher nicht zugänglich war, erfuhren hier zum ersten Mal, daß der umfangreiche Briefwechsel Newmans mit Dr. Woodlock, seinem Nachfolger als Rektor der katholischen Universität in Dublin, nach fast 60jähriger Verschollenheit vor einigen Jahren wieder aufgefunden wurde. Diese Korrespondenz wirft zum Teil völlig neues Licht auf Newmans Stellung zum ganzen Problem der Dubliner Universitätsgründung. Einmal wird dadurch klar, daß Newman von Anfang an mit einem Fehlschlag gerade für seine Beteiligung am Projekt gerechnet hat. Dann aber zeigt der

<sup>1</sup> F. McGrath S.J.: Newman's University. Idea and reality. London: Longmans, Green and Co 1951, 537 S.

Briefwechsel, daß Newman mit der Niederlegung seines Amtes als Rektor durchaus nicht sein Interesse an der Gründung verloren hatte. Sein Rat und seine Hilfe standen seinem Nachfolger stets in selbstlosester Weise zur Verfügung — und sie sind in einem Ausmaß angenommen und befolgt worden, daß man berechtigt ist zu sagen, Newmans Geist habe die aus dem unter ihm begonnenen Werk herausgewachsene heutige irische Nationaluniversität in entscheidendem Maße mitgeprägt. A Gwynns Vorlesung war wirklich eine irische Huldigung an den ersten Rektor der jetzigen National University of Ireland. Der Herausgeber des *Tablet*, *Douglas Woodruff*, versuchte in einem etwas unklar aufgebauten, aber sehr gedankenreichen Referat den Gehalt von Newmans „*Idea of a university*“ für die Bildungsprobleme der Gegenwart auszuwerten. Er hält auch heute noch das Studium der alten Sprachen, der Geschichte und Literatur, wie Newman es auffaßte, für die notwendige Grundlage jener Allgemeinbildung, die allem Spezialstudium vorausgehen sollte. Etwas mit dem Bildungsideal Newmans Verwandtes sieht *D. Woodruff* in dem *studium generale* an verschiedenen Universitäten Österreichs und Deutschlands, das aber von Newmans Ideen her vertieft und befruchtet werden könnte.

Mit der Newman Conference war eine Ausstellung von Newmaniana verbunden, die eine besondere Erwähnung verdient. *W. Becker* (Leipzig) hatte hier seinen Schatz von Photographien von Newman und Newmanbildnissen und zahlreicher mit ihm und seinem Leben verbundener Menschen zu eindrucksvoller Anschaulichkeit zusammengestellt. *St. Dessain* hatte einige der größten Kostbarkeiten aus dem Birminghamer Newman-Archiv nach Luxemburg bringen lassen, wie einige seiner Predigten im Originalmanuskript, die Erstschrift von *Lead, kindly light*, das Brevier von *Hurrell Froude*, das Newman sich aus dem Nachlaß des toten Freundes auswählte, Originalbriefe des Kardinals aus seinen verschiedenen Lebensphasen u. a. mehr. Der wertvollste Teil der Ausstellung war eine Sammlung von Werken von und über Newman von beneidenswerter Vollständigkeit; sie stammte in der Hauptmasse aus dem Privatbesitz von Pfarrer *Nik. Theis*, der damit einen weiteren bedeutsamen Beitrag zu dem unbestreitbaren Erfolg der ersten Internationalen Newman-Konferenz in Luxemburg leistete.

## II. Neuere Newman-Literatur

Ein Blick auf diese Buchausstellung ließ mit nicht zu übersehender Deutlichkeit eine Art Newman-Renaissance nach dem zweiten Weltkrieg erkennen. Hier seien für den interessierten Leser dieser Zeitschrift einige Hinweise allgemeiner Art gegeben, die vor allem die wichtigeren Publikationen der Newmanforschung der Gegenwart hervorheben wollen.

Voraussetzung für alle Arbeit am Werk Newmans und für das Weiterwirken seiner Ideale bleibt die Herausgabe und Verbreitung seiner Werke im Original oder in einwandfreien Übersetzungen. Für alle Newmanfreunde war daher die Ankündigung *St. Dessains* von höchstem Interesse, daß im kommenden Herbst ein Band bisher noch unveröffentlichter Predigten aus seiner katholischen Zeit erscheinen wird. Weiter ist das Birminghamer Oratorium mit der Herausgabe noch ungedruckter Tagebücher beschäftigt, der eine Publika-

tion wichtiger, bisher unbekannter Briefe Newmans folgen wird. Wichtig für den für Newman Interessierten ist die Tatsache, daß der Verlag Longmans and Green in New York eine Neuausgabe der meist vergriffenen wichtigsten Werke Newmans im englischen Original in Angriff genommen hat, die der bekannte amerikanische Erforscher des viktorianischen Zeitalters, *Ch. F. Harrold*, betreut. Einer Newman-Auswahl, die noch während des Krieges erschien<sup>2</sup>, ließ er 1947 Neuausgaben der *Apologia*, der *Grammar of assent* und der *Idea of a University* folgen<sup>3</sup>, denen jeweils eine oft umfangreiche Einführung beigegeben ist. Das folgende Jahr brachte eine Auswahl der wichtigsten historischen Schriften Newmans in drei Bänden<sup>4</sup>, denen sich bald eine zwei-bändige Neuausgabe der wichtigsten Predigten und Ansprachen des Kardinals anschloß<sup>5</sup>. Für das französische Sprachgebiet hat sich der Verlag Desclée in Brügge an eine mehrbändige Newmanaussgabe gewagt, die noch von dem letzten persönlich mit Newman bekannt gewesenen Oratorianer und Betreuer seines Nachlasses, *Henry Tristram* in Verbindung mit *L. Bouyer*, Paris, und *M. Nédoncelle*, Straßburg, vorbereitet wurde. Der erste Band enthält die von *P. Renaudin* besorgte Übertragung der 15 Oxforder Universitätspredigten aus den Jahren 1826/43, deren zentrales Thema das Verhältnis von Glauben und Wissen ist<sup>6a</sup>. *M. Nédoncelle* sucht ihr Verständnis durch eine gehaltvolle Einführung (S. 7—50) sowie durch zahlreiche Anmerkungen sachlicher und historischer Art zu fördern, die dem Text der Übersetzung beigegeben sind. Eine besondere Bedeutung kommt dem 2. Band zu, weil er wichtiges, bisher unveröffentlichtes Material zur Biographie Newmans bringt<sup>6b</sup>. So wird z. B. hier zum ersten Mal der vollständige Text jener autobiographischen Skizze geboten, die Newman 1863 als Einleitung zur *Apologia* niedergeschrieben hatte, dann aber doch nicht publizieren ließ. Ebenfalls vollständig findet sich der Bericht Newmans über seine Krankheit in Sizilien, den *Anne Mozley* in ihrer Ausgabe der Briefe N.s stark gekürzt hatte. Und endlich ist auch der ganze Schlußteil des Journal aus den Jahren 1859/76 wiedergegeben, aus dem *W. Ward* in seiner Biographie nur knappe Auszüge mitgeteilt hatte. Die textkritische Arbeit bei dieser Edition hat *H. Tristram* noch selbst geleistet; zu jedem Dokument schrieb er eine kurze Einleitung, die es in den zeitgeschichtlichen Rahmen einordnet. Es war ein glücklicher Gedanke, der Übersetzung dieses Bandes, die *Isabelle Ginot* verdankt wird, jeweils den englischen Originaltext gegenüberzustellen, da ihm allein primärer Quellenwert zukommt. Die weiter geplanten Bände der Sammlung — es sind Übersetzungen der *Apologia*, der *Idea of a university*,

<sup>2</sup> *Ch. F. Harrold*: *A Newman treasury*. New York 1943, XII-404 S.

<sup>3</sup> *Ch. F. Harrold*: *John Henry Cardinal Newman: Apologia pro vita sua*, XXII-400 S.; *A grammar of assent*, XXXVIII-413 S.; *The idea of a university*, XXII-394 S. Alle Bände im Verlag Longmans and Green, New York.

<sup>4</sup> *Ch. F. Harrold*, *J. H. Cardinal Newman. Essays and sketches*. Ebenda 1948, 3 Bde.: XVIII-382; XVII-368; XVI-381 S.

<sup>5</sup> *Ch. F. Harrold*: *J. H. Cardinal Newman: Sermons and discourses*. Ebda. 1949, 2 Bde.: XVIII-348; XVII-382.

<sup>6a</sup> *Textes Newmaniens*, Band 1: *Sermons universitaires*. Brügge-Paris: Desclée de Brouwer 1955. 428 S. geb. bfrs. 150,—.

<sup>6b</sup> *Textes Newmaniens*, Band 2: *Écrits autobiographiques*. Ebenda 1956. 443 S. bfrs. 150,—.

des Essay on the development of Christian doctrine und der so wichtigen Historical sketches vorgesehen — machen die *Textes Newmaniens* zu einer der bedeutendsten Newman-Publikationen der Gegenwart.

In einem erfreulichen Fortschritt sieht man den deutschen Beitrag zu dieser Sparte der Newmanforschung: wir meinen die Übersetzung aller Predigten Newmans durch die Benediktinerabtei Weingarten. Jüngst sind Band 6 und 7 der auf 11 Bände berechneten Ausgabe veröffentlicht worden<sup>6</sup>, deren erster Band bereits vergriffen ist. Bekanntlich hält sich diese vollständige Übersetzung im Inhalt der Einzelbände genau an die Reihenfolge und Anzahl der Predigten, wie sie in der letzten englischen Ausgabe vorliegen. Stichproben zeigen, daß sich auch die Bände 6 und 7 auf der von der Kritik mit Recht gerühmten Höhe ihrer Vorgänger halten. Hier ist dem deutschsprachigen Prediger eine unschätzbare Quelle edelsten Verkündigungsgutes gegeben. Außer durch dieses Übersetzungswerk wird die deutsche Newmanarbeit am würdigsten vertreten durch die Veröffentlichungen des Cardinal-Newman-Kuratoriums unter den Herausgebern H. Fries und W. Becker, von denen trotz der schwierigen Nachkriegsverhältnisse bereits zwei Bände Newman-Studien vorgelegt werden konnten. Die Spanne der behandelten Fragen ist auch im zweiten Band<sup>7</sup> erfreulich weit: H. Tristram leitet die Beiträge ein mit einer neuen Untersuchung über Newmans religiöse Eigenart im Spiegel seiner Tagebücher. Der Einwirkung der Väter des 5. Jahrhunderts auf den theologischen Werdegang Newmans geht H. Fries in einer umfangreichen Untersuchung nach. Eine Einführung in die Grammar of assent gibt N. Theis. Besonders spricht der Überblick W. Beckers über Newmans Geltung in Deutschland an. Wie schon der erste Band bringt auch der vorliegende eine gewissenhaft angelegte Bibliographie von Newmaniana, durch die die Newman-Studien jedem unentbehrlich sind, der sich näher mit dem Werk des Oratorianers beschäftigen will. Es ist dringend zu wünschen, daß sich der Plan, die wichtigsten Referate der Luxemburger Tagung als 3. Band der Newman-Studien zu publizieren, verwirklichen läßt.

Das jüngste Werk, das Newmans Bildungsideal gewidmet ist, stammt aus der Feder des Amerikaners A. Dwight Culler<sup>8</sup>. Der Verfasser verfolgt das Werden dieses Bildungsideals von den Tagen Newmans als undergraduate im Trinity College zu Oxford in seinen Stufen bis zur völligen Reife in den Dubliner Vorlesungen über die Idee einer Universität. Der eindrucksvollste und ergebnisreichste Abschnitt des Werkes ist der letzte, der eine systematische Darlegung dessen versucht, was Newman unter *liberal education* verstand; es ist wohl die eingehendste und exakteste Darstellung des Problems, die wir besitzen, wenn man auch bedauert, daß Culler selber zu wenig zu Newmans Auffassung Stellung nimmt.

Die Mehrzahl der Nachkriegspublikationen stellen jedoch Versuche dar,

<sup>6</sup> J. H. Newman: Predigten, 6. Bd. Stuttgart: Schwabenverlag 1954, 400 S. — 7. Bd., ebd. 1956, 254 S. Ln. pro Bd. 20,— DM, Subskr.-preis 18,— DM.

<sup>7</sup> Newman Studien. Zweite Folge, herausgegeben von H. Fries und W. Becker. Nürnberg: Glock und Lutz 1954, 389 S.

<sup>8</sup> A. Dwight Culler: The imperial intellect. A study in Newman's educational ideal. New Haven: Yale university press 1955. 328 S. 42 sh.



das Leben und Wirken des Kardinals in biographischer Form festzuhalten, ein Beweis für die Anziehungskraft, die immer noch von dem Lebensweg des großen Engländers ausgeht. Dabei ist es eher die anglikanische Zeit, die das größere Interesse weckt. Die zweibändige Standardbiographie Wilfrid Wards hatte ja allerdings diese erste Periode im Leben Newmans allzu kurz behandelt. Wards Tochter *Maisie* hat nun für den katholischen Bereich diese Lücke im Werk ihres Vaters glänzend ausgefüllt mit einer ausgezeichneten Schilderung des anglikanischen Milieus, aus dem Newman kam<sup>9</sup>. Die theologisch-religiöse Reifung Newmans in seiner Oxfordzeit stellt R. D. Middleton mit seinem gleichrangigen Werk in den Vordergrund<sup>10</sup>. Einen zwiespältigen Eindruck hinterläßt der biographische Essay von *Sean O'Faolain*<sup>11</sup>. Der originelle Stil macht zwar die Lektüre anziehend, aber der Verf. scheint gerade seinem Vorhaben, Newmans religiösen Weg darzustellen, nicht gewachsen; dieser Weg ist eben nicht restlos aus enttäuschendem anglikanischem Milieu noch aus den charakterlichen Eigenheiten des jungen Newman zu erklären, wie es hier versucht wird; der Ernst seines religiösen Ringens wird entschieden unterschätzt, das intellektuelle Drama nicht tief genug erfaßt. Versöhnend wirkt allerdings das Bewußtsein des Verf., daß er nicht bis zu den letzten Tiefen der Seele Newmans vorgedrungen ist.

An biographischen Versuchen, die das ganze Leben Newmans umspannen, sind zwei zu nennen. Die erste, in deutscher Sprache, aus der Feder des Elsässers *J. A. Lutz*<sup>12</sup>, bietet eine präzise aus den Quellen gearbeitete, zuweilen fast nüchtern-sachliche Darstellung, die stark den zeitgeschichtlichen Hintergrund zur Aufhellung des Newmanschen Lebensweges heranzieht; sie scheint besonders geeignet zur ersten Einführung in das Verständnis des englischen Kardinals. Für die bedeutendste Leistung nach W. Wards Biographie wird man aber das Buch des französischen Konvertiten und Oratorianers *Louis Bouyer* halten dürfen<sup>13</sup>. Mit erfrischender Unbefangenheit macht er die Frage nach Newmans persönlichem Läuterungsprozeß zum Herzstück seiner Darstellung und zieht dafür die intimen Äußerungen vor allem der bisher noch ungedruckten Tagebücher heran. Ohne Scheu greift er dabei das Problem der Stellung Newmans zur kirchlichen Autorität auf und zeigt, daß die Haltung des Konvertiten bei aller Kompromißlosigkeit seiner Äußerungen stets theologisch wie religiös einwandfrei war. Wie kein anderer vor ihm stellt Bouyer damit Newmans persönliche Frömmigkeit ins rechte Licht, die sich in einem erschütternden Reifegang zur Heiligkeit seines Lebensabends geklärt habe. Bouyer hat mit seinem Werk indirekt die bisher bedeutendste Vorarbeit für den an der bischöflichen Kurie von Birmingham angelaufenen Seligsprechungsprozeß des großen Kardinals geleistet<sup>14</sup>.

Prof. Dr. K. Baus

<sup>9</sup> M. Ward: *Young Mr. Newman*. London: Sheed and Ward 1948. 477 S.

<sup>10</sup> R. D. Middleton: *Newman at Oxford. His religious development*. London: Oxford Univ. press. 1950, 284 S.

<sup>11</sup> S. O'Faolain: *Newman's way*. London: Longmans, Green and Co 1952.

<sup>12</sup> J. A. Lutz: *Kardinal John Henry Newman. Ein Zeit- und Lebensbild*. Einsiedeln: Benziger 1948, 264 S.

<sup>13</sup> L. Bouyer: *Newman. Sa vie, sa spiritualité*. Paris: Editions du Cerf 1952, 487 S.

<sup>14</sup> Vgl. F. Davis: *Newman's cause*: *Blackfriars* 33 (1952) 396/404.



# Gesichtspunkte für die Neubearbeitung des Alten Testamentes in der Ecker-Schulbibel <sup>1)</sup>

## 1. Urtextnähe

Vorab ist zu sagen: man ist erstaunt festzustellen, wie textnah die Wiedergabe der Lektionen in der Ecker-Schulbibel ist. Mit feinem Einfühlungsvermögen hat Ecker im großen und ganzen den Urtext in ein flüssiges, gefälliges, und was weiterhin überaus wichtig ist, in ein auch für Kinder leicht verständliches Deutsch übertragen. Daher kann grundsätzlich die Textfassung von Ecker beibehalten werden. Weil aber gerade Urtextnähe ein notwendiges und berechtigtes Desiderat der Neubearbeitung ist, so wird dieses Anliegen von Ecker aufgegriffen und in einer Reihe von kleineren, zum Teil auch größeren Angleichungen an den Urtext noch konsequenter in der Neuauflage durchgeführt. Ganz neubearbeitet unter dem Gesichtspunkt der Textnähe erscheint z. B. Lektion 75 (Zahl nach dem Entwurf der Neufassung) „Tobias als Beispiel des Glaubens und der Frömmigkeit“. Sie ist im alten Umfang nach der Septuaginta-Ausgabe von Rahlfs (Stuttgart 1935) wiedergegeben. Weiterhin dürfte es richtig sein, auffällige Hebraismen in der deutschen Wiedergabe auszumerzen, selbst dort, wo sie sozusagen den Charakter einer „hieratischen Ausdrucksweise“ erlangt haben. Das trifft besonders für die 1. Lektion zu „Die Erschaffung der Welt und des Menschen“. In ihr wird eine ganze Anzahl der Kopula „und“ getilgt, dabei aber darauf geachtet, daß der gleichbleibende Rhythmus in der Darstellung des Hexaemeron erhalten wird. Auch wird der Bericht über die Erschaffung des Menschen (Gen 1,26-28) aus der 2. Lektion in die 1. übernommen, um auf diese Weise in ihr die Vollständigkeit und Einheitlichkeit des Schöpfungsgeschehens darzutun. Als Hebraismen sind z. B. auch durchgehend die „Kinder Israels“ in „Israeliten“ und die „Söhne Levis“ in „Levit“ geändert.

## 2. Hervorhebung der Heilsgeschichte

Da das Christentum eine geschichtlich gewordene Religion ist, ist es unumgänglich, in der Schulbibel den historischen Rahmen der Geschichte Israels als Grundlage für die in ihr erfolgte Offenbarung beizubehalten; auch schon deswegen, um jeden Versuch einer mythologischen Mißdeutung abzuwehren. Denn Geschichte und Mythos schließen sich ihrer Natur nach aus. Aber andererseits scheint es gleichfalls notwendig und dringlich, den geschichtlichen Charakter der alttestamentlichen Offenbarung von jedem rein profanen

<sup>1</sup> Zur Zeit wird eine Neuauflage der Ecker-Schulbibel, die 1957 erscheinen soll, vorbereitet. Die amtliche Vertreterkommission der elf deutschen Bistümer, in denen die Schulbibel von Ecker eingeführt ist, hat die Exegeten der Trierer Theologischen Fakultät mit den Vorarbeiten für die umgeänderte Neuherausgabe betraut. Nachstehende Gesichtspunkte für die Neugestaltung des alttestamentlichen Teils wurden der Vertreterkommission vorgelegt und in ihrer Sitzung am 10. Juli 1956 in Trier gebilligt.

Geschichtsverlauf abzuheben: d. h. die Geschichte Israels mehr, als es bisher geschehen ist, als Heilsgeschichte hinzustellen<sup>2</sup>. Das soll zunächst dadurch erreicht werden, daß die Entwicklung der Offenbarung bei der Unterteilung in größere Texteinheiten durch entsprechend gewählte Überschriften augenfälliger in den Blickpunkt des Interesses gerückt wird. Daher wird die Urgeschichte als eine „Sonderepoche“ von dem mit Abraham einsetzenden Entwicklungsgang des von Gott nunmehr gewählten Heilsweges, der auf Christus hinzielt, in ihm kulminiert und hinüberreicht bis in die eschatologische Vollendung, abgesetzt und nicht in die mit Abraham beginnende Gliederung des Stoffes einbezogen. Dem gleichen Zweck dienen verschiedene neue, heilsgeschichtlich erhebliche Texteingfügungen und mehr als bisher in Sperrdruck erscheinende Verse, die für den Fortgang der Offenbarungsentwicklung belangvoll sind; weiterhin eine vermehrte Aufnahme wichtiger Prophetentexte.

Gerade die Behandlung der Propheten enthüllt die Einseitigkeit des bisher vorherrschenden Prinzips: in der Hauptsache nur die historischen Ereignisse und Geschehnisse des Volkes Israel im Laufe seiner Geschichte wiederzugeben. Die prophetische Verkündigung und die Zukunftsverheißungen aber, in denen die Offenbarung ihren bedeutsamsten Niederschlag und Fortschritt erfährt, fügten sich nach dem zugrundegelegten Aufbaueschema kaum in die ausgewählte Stoffmasse ein. Deswegen traten die Propheten bisher nicht genügend als faßbare Gestalten besonderer Erwählung und Sendung Gottes in Erscheinung; die Auswahl aus ihren Schriften war zu dürftig, oder sie wurde durch Wiedergabe in Kleindruck und sozusagen als Fremdkörper im bisherigen Textaufbau zu sehr entwertet, als daß sie einen lebendigen Eindruck von der einmaligen Bedeutung dieser Gottesmänner hätte vermitteln können. Diesem Mangel soll in der Neuauflage nun Abhilfe geschaffen werden: sie läßt die Propheten in ihrer Vielfalt, aber auch in ihrem individuellen Sendungsauftrag zu Worte kommen.

Dann ist es Absicht, durch Änderung der Überschriften der einzelnen Perikopen und Unterabschnitte das Glaubenszeugnis der alttestamentlichen Geschehnisse und Verheißungen, ihr Kerygma besser als bisher hervortreten zu lassen. Aus diesem Grund werden z. B. die biblischen Realien bei der Beschreibung vom Heiligen Zelt, Bundeslade, Tempel, Priestertum, Festkatalog auf ein Mindestmaß, das zum Verständnis notwendig ist, beschränkt; dagegen wird versucht, ihre „heilsvermittelnde Bedeutung“ für den alttestamentlichen Offenbarungsglauben in einem stärkeren Ausmaß als bisher hervorzuheben.

Vor allem aber soll neben der einen bereits hinreichend betonten eine 2. bisher in etwa verdeckte tragende Linie im alttestamentlichen Offenbarungsgut herausgearbeitet werden. Die erste Linie führt alles biblische Geschehen mittelbar oder unmittelbar in besonderer Weise auf Gott zurück. Sie muß aber, um die Fülle der

<sup>2</sup> Von dieser Erwägung her ist es zu bedauern, daß man weithin die Schulbibel als „Biblisches Geschichtsbuch“ und den Bibelunterricht als das Fach „Biblische Geschichte“ anspricht. Diese vielfach unbewußt gebrauchte Ausdrucksweise ist dazu angetan, leicht das Besondere und die Eigenart dieser „Geschichte“, mit der die Kinder durch die Bibel bekannt werden sollen, zu verdecken und sie neben das profane Fach Geschichte zu stellen.

atl Offenbarung ausschöpfen zu können, notwendig ergänzt werden durch eine zweite Linie, die herausstellt, daß Gott seine Offenbarungen nicht auf ein gleichbleibendes Niveau, sondern in einen planvoll bestimmten Entwicklungsgang hineingibt, daß demnach jede Einzeloffenbarung eine ganz bestimmte Höhenlage im Gesamt des Offenbarungsvorganges zum Ausdruck bringt und nur auf ihr und von ihr her recht verstanden und ausgelegt werden kann.

Aus diesem Grunde soll auch der Rückblick mit den „Vorbildern“ und „Messianischen Weissagungen“ (S. 166-172) wegb bleiben, weil ein solches Herauslösen tragender atl Leitideen aus dem Gesamt der Offenbarung für ihr Verständnis abträglich ist. Eine katechismusartige Systematisation macht es nämlich unmöglich, die Funktion zu erkennen, die den einzelnen Verheißungen innerhalb der Offenbarungsentwicklung zukommt. Da sie alle an ihrem organischen Platz in den verschiedenen Lektionen in Sperrdruck erscheinen, kann eine rückschauende Betrachtung, die allerdings eine Kenntnis des ganzen Stoffes voraussetzt, sie leicht auflösen und ihnen aus ihrem Kontext heraus das rechte und zutreffende Relief geben. Dessen bedürfen sie aber unumgänglich notwendig zu einem vollen Verständnis.

Um jene Linie des organischen Wachstums in den Perikopen besser ausziehen und verfolgen zu können, werden gewisse Lektionen (z. B.: Samson, da in ihm die Heils-Linie, die in Gedeon aufleuchtet, nicht weiter gezogen, sondern nur veranschaulicht und verbreitert wird) ganz oder andere teilweise weggelassen. Mit solchen Auslassungen soll dann auch der Gefahr begegnet werden, die einzelnen Perikopen in sich als abgeschlossenes Ganzes zu betrachten, d. h. die Offenbarung in der katechetischen Darbietung zu atomisieren<sup>3</sup>. Schließlich soll durch den Verfolg der beiden Linien erleichtert werden, wichtigen Längsschnitten in der Offenbarungsentwicklung, z. B. dem der Bundesidee, des Messianismus durch alle Lektionen hindurch nachzugehen.

### 3. Stellung der Lehrbücher

Besonders notwendig ist es, die Lehrbücher aus ihrer bisherigen, von rein geschichtlicher Betrachtung aus gesehen, verständlichen Randstellung herauszuholen und ihnen den zukommenden Platz für die atl Offenbarungsentwicklung und in ihr einzuräumen, um so ihre Bedeutung für das innerliche Wachstum des Gottesreiches darzutun. Dabei muß einerseits natürlich vermieden werden, die bunte Fülle der atl Bücher zu unterdrücken und sie auf wenige zusammenzustreichen, andererseits aber auch, sie einfach beziehungslos aneinanderzureihen. Statt dessen erscheinen z. B. die Psalmen aus sachlich-inhaltlicher Rücksicht nach Lektion 59<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Die nachstehend aufgeführten Lektionen tragen die Zahlen des Entwurfes für die Neufassung des atl Teiles der Ecker-Schulbibel. Lektionen 80 und 83 (die Überschriften sind noch nicht endgültig formuliert) handeln über Weissagungen des Propheten Isaias vom rettenden Immanuel und vom Ebed Jahwe; Ps 136 steht als Einstimmung in die Situation des babylonischen Exils; Lektion 100 bringt die Weissagungen der Propheten Zacharias und Malachias.

„David als König nach dem Willen Gottes“; nach Lektion 80 und 83 wegen ihrer Beziehung zum Messias; nach Lektion 89, um die Lage im babylonischen Exil zu zeichnen und schließlich nach Lektion 100, um die in ihnen enthaltene Verinnerlichung der Reich-Gottes-Erwartung zum Ausdruck zu bringen. Mit dieser Verteilung wird dann gleichzeitig in etwa der verschiedenen Entstehungszeit der einzelnen Psalmen Rechnung getragen. Bücher wie Jonas, Tobias, Judit, Esther sind gleichfalls nach dem Lehrgehalt, der über die historische Rahmenerzählung hinaus ihre eigentliche Aussageabsicht darstellt, an den entsprechenden Stellen eingebaut. Diese Lehre wird dann jeweils in einem vorangestellten (kursiv zu druckenden) Satz kurz angedeutet. Es ist aber wohl kaum zu vermeiden, Koh, Prov, Sap und Sir aufeinanderfolgen zu lassen. Aber sie werden nicht als ein zweiter Nachtrag, wie in der jetzigen Ausgabe, an den Schluß der atl Lektionen gerückt, sondern ihrer Entstehungszeit entsprechend vor die Berichte aus den beiden Makk-Büchern gestellt, um gemäß ihrer geschichtlichen Bedeutung Hintergrund und religiöse Grundlage für die „Idealgestalten“ dieser Zeit abzugeben. Damit verlieren die Lehrbücher hoffentlich den Charakter, entbehrliches Anhängsel, wie bis jetzt, zu sein; sie erhalten nunmehr in der Neufassung ihre organische Stellung und Bedeutung innerhalb der atl Offenbarungsentwicklung.

#### 4. Drucktechnisches Aussehen

Zur technischen Gestaltung wäre das schon oft geäußerte Desiderat zu wiederholen, daß alle Bibeltexte in gleichgroßen Lettern erscheinen, um so Gottes Wort deutlich von menschlichen Zutaten in Form von gelegentlichen Paraphrasen und verbindenden Zwischentexten abzuheben. Für die beiden letzteren Gruppen schlage ich Kursivtypen vor. Die verschiedenartigen Überschriften sollen wie bisher in entsprechend abgestuftem Fettdruck bleiben. Für die wenigen verbleibenden „Nutzanwendungen“ am Schluß der einzelnen Lektionen (sie sind nur noch bei ausdrücklichem Zitat des AT im NT und umgekehrt oder bei eindeutigen Hinweis auf späteres oder früheres Schriftwort gedacht!) könnte man schließlich „Kapitälchen“ verwenden.

Prof. Dr. Heinrich Groß

# B E S P R E C H U N G E N

## PHILOSOPHIE

**Mayer O. F. M., P. Emmanuel:** Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann („Monographien zur philosophischen Forschung“ Band VIII). Meisenheim/Glan: Westkulturverlag Anton Hain 1952. 159 S. brosch. 10,50 DM. Leinen 12,80 DM.

Die Doktordissertation des Lektors für Naturwissenschaften und Naturphilosophie an der Ordenschule St. Anna in München beschäftigt sich in zwei Teilen mit der Werterkenntnis und ihrer Objektivität bei Nicolai Hartmann. Für diesen ist die Werterkenntnis gegeben als Wertbewußtsein, d. h. als Wissen um Werte. Dieses ist ein apriorisches, intuitives, primär unklares emotionales Wertfühlen, erst sekundär ein klares rationales Werterkennen. Apriorisch ist die Werterkenntnis, weil wir unabhängig von konkreten Wertverwirklichungen und über sie hinaus die Wertwesenheiten und sittlichen Sollensprinzipien erfassen. Hinzu kommt allerdings eine gewisse Aposteriorität, sofern die emotionale Wertschau immer an der Erfahrung konkreter, realer Wertgegebenheiten (Akte, Personen, Dinge) einsetzt. Der Apriorität der Werterkenntnis entspricht bei Hartmann die Apriorität der Werte selbst. Entgegen allem Skeptizismus, Subjektivismus und Relativismus erklärt er die Werte kategorisch für objektiv. Ihrer Seinsweise nach sieht er in ihnen aber nicht mit der realistischen Wertschule reale Qualitäten der möglichen und wirklichen Gegenstände, sondern ein eigenes Reich ideal ansich- und fürsichseiner Wesenheiten, ähnlich den platonischen Ideen. Zu diesem Platonismus drängt ihn sein Atheismus, der eine letzte ontologische Verankerung der Werte in Gott ausschließt. Aus der Apriorität, verbunden mit der Objektivität der Werterkenntnis, ergeben sich für Hartmann schwierige Fragen, z. B. wie transzendente Wertobjekte vom Subjekt sicher erkannt werden können, wie Werttäuschungen und verschiedene sittliche Überzeugungen möglich sind, ob das Wertfühlen ein neben dem Intellektuellen bestehender werterfassender Akt sei, ob es ein Wahrheitskriterium für seine irrationale, intuitive, emotional umkleidete Wertschau gebe u. a. Mayer erörtert diese Probleme und Hartmanns Lösungen gründlich. Dabei glaubt er dem Emotionalismus Hartmanns mehr Zugeständnisse machen zu sollen wie „der etwas einseitige Intellektualismus mancher Neuscholastiker“ (S. 149). In der theoretischen Erkenntnis seien zwar die Gefühle nur Begleiterscheinungen, in der praktischen aber machten sie den eigentlichen intellektuellen Akt „primär erst möglich“. Ein solcher „gemäßigter Emotionalismus“ (S. 150) entspricht der augustianischen Einstellung des Verfassers und verbindet ihn mit Scheler und Hessen. Ähnlich diesen hält er auch für die Erkenntnis der allgemeinen Wertwesenheiten die scholastische Abstraktionstheorie für unzulänglich und ergänzungsbedürftig durch einen gewissen Apriorismus, nämlich durch eine Intuition, die über die Erfahrung und die durch Abstraktion aus ihr gewonnenen allgemeinen Merkmale hinausgreife und das Notwendige und Allgemeine der Wertwesenheiten erst aufleuchten lasse (S. 152 ff.). Die Abhandlung ist im übrigen klar, gründlich und in der Kritik vorsichtig. Trotz gelegentlicher Darstellung der Wertlehre Hartmanns fehlte bisher eine solche Spezialuntersuchung über die Werterkenntnis. Sie füllt deshalb eine geschichtliche und systematische Lücke aus.

Joseph Lenz

**Hollenbach S. J., Johannes Michael:** Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie. Baden-Baden: Bruno Grimm, Verlag für Kunst und Wissenschaft 1954. 375 Seiten.

Die bisherige Gewissensliteratur stellte im allgemeinen nur die psychologische Frage nach dem Wesen und dem Ursprung des Gewissens, ob es mehr Sache des Verstandes oder mehr des Willens oder ein „Mischprodukt“ aus Verstand, Wille und Gefühl sei. Die Phänomenologie begriff eher schon das Gewissen als einen Akt der ganzen Person, ohne aber eine Sinndeutung dieses Aktes zu bieten, weil man seit Kant der theoretischen Vernunft den Zugang zum Übersinnlichen absprach. So schien das Gewissen nur den Sinn reiner Selbstkritik der autonomen Person zu haben. Heidegger sucht zwar die ontologischen Wurzeln der Gewissensregung, aber bei ihm bleibt ihre Sinndeutung abhängig von der Frage nach dem Sinn von Sein. Im Gewissensruf geht es um die Existenz des Handelnden. Da „wird offenkundig, wie ich selbst als freie Person den letzten Sinn meines eigenen Daseins verwirkliche“ (S. 11). Beim Gewissensphänomen handelt es sich offenbar um eine über dem Menschen stehende personale Macht, die nur geklärt werden kann, wenn man sich mit der Möglichkeit natürlicher Erkenntnis des Daseins Gottes auseinandergesetzt hat. Denn der unerbittlich fordernde



Charakter des Gewissens deutet auf einen solchen Ursprung hin. Die Gewissensregung ist „kein rein psychologisches Phänomen, sondern ein personal-metaphysischer Akt völlig eigener Prägung. Seiner Wesensstruktur nach ist er ein impersonales Zeichen, durch das dem Geschöpf kund wird, ob es vor dem Blick des allwissenden Schöpfers und Herrn bestehen kann“ (S. 13).

Daß Hollenbach Heidegger gerade mit Thomas konfrontiert, rechtfertigt sich daraus, daß auch der Aquinate sich beim Gewissensproblem nicht bloß auf der Ebene psychologischer, sondern metaphysischer Betrachtungsweise bewegt. Deshalb vergleicht der Vf. zunächst die metaphysischen Voraussetzungen der beiden Parteien. Weit ausholend tut er gegen Heidegger dar, daß der Seinsbegriff der Tradition sich nicht nur am „Vorhandenen“ orientiere, daß die Zeitlichkeit nicht zum Wesen des Seins gehöre, daß Heidegger die von Kant übernommene Begrenzung der theoretischen Vernunft auf die Erfahrung zu Unrecht behauptet und daß der Ursprung der Gewissensregung, wie des menschlichen Daseins überhaupt, nur in Bezug auf das Dasein eines übersinnlich und übergeschöpflich waltenden Schöpfers verständlich wird. Nach Heidegger ist die Sinn-erfüllung von Sein und damit auch die letzte Deutung des Gewissensphänomens Sorge, der Gewissensruf der Ruf der Sorge, im Gewissen ruft das nur immanent gesehene Dasein sich selbst aus dem Verfallensein an das Maß zurück zur Eigentlichkeit des angstbereiten Schuldigseins. Nach der thomistischen Philosophie dagegen ist der Sinn von Sein Hingabe an die Übermacht des verfügenden Schöpfers, im Gewissen geht es um die existentielle Wahrung dieses Sinnes, es ist Ausrichtung auf den Sinn des eigenen Daseins, Erkenntnis der ständigen Verantwortung vor Gott, und entsprechend ist der Gewissensruf ein Zeichen für die in natürlicher Ehrfurcht wurzelnde Leidenschaft des Geschöpfes, von Gott anerkannt und gewollt zu sein. — In großer Sachlichkeit breitet Hollenbach vor dem Leser eine reiche Fülle von Material über die letzten geistigen Grundlagen menschlicher Existenz, über die Stellung des Menschen im Ganzen des Seins und damit zugleich über die tragenden Voraussetzungen der abendländischen Kultur aus. Das Buch ist so wirklich eine echte kritische Begegnung in den geistigen Grundlagen Heideggerschen und scholastischen Denkens.

Joseph Lenz

## DOGMATIK UND FUNDAMENTALTHEOLOGIE

### Zur Biographie Alberts des Großen

Ostlender, Heinrich: Albertus Magnus. Religiöse Quellschriften Heft 7. — Düsseldorf: Patmos-Verlag (1955) 60 S.

Das Werk führt geschickt in das Lebenswerk und die Persönlichkeit Alberts d. Gr. ein. Die aus langjähriger Vertrautheit mit den Schriften Alberts erwachsene Auswahl macht mit seiner Philosophie, Naturwissenschaft, Theologie und Anthropologie bekannt. Das Ansehen Alberts bei seinen Zeitgenossen und Nachfahren beleuchten die Texte der beiden letzten Abschnitte.

Geyer, Bernhard: Albertus Magnus. Sonderdruck aus „Die großen Deutschen.“ Deutsche Biographie in 4 Bänden, hrsg. von Hermann Heimpel, Theodor Heuss und Benno Reifenberg. — Berlin: Propyläen-Verlag (1956) 201–216.

Es ist sehr zu begrüßen, daß in der Sammlung „Die großen Deutschen“ auch über Albert d. Gr. eine Abhandlung geschrieben wurde, und zwar von keinem Geringeren als von dem hoch verdienten Herausgeber der Kölner Albert-Edition, Die Kunst, alles Wichtige, was über Albert zu sagen ist, dem modernen Menschen nahe zu bringen, damit er so sich selbst ein Bild von Alberts überzeitlicher Größe und auch zeitbeschränkten Auffassungen machen kann, tritt uns hier in hoher Vollendung entgegen.

Ignaz Backes

Dreissen, Josef: Ihr aber seid Christi. Christliche Perspektiven. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag (1955). VIII, 304 S. Ln. 12,80 DM.

Der Verfasser schreibt im Vorwort: „Das Buch will nicht der Theologie als Wissenschaft dienen. Es möchte den Christen von heute und morgen zu echtem Selbstverständnis und voller Selbstverwirklichung führen.“ Er spricht in seinen drei Hauptteilen von der Christusbezogenheit der Schöpfung, der Getauften und der Priester und zeigt von diesem dogmatischen Standpunkt aus, wie der Christ und besonders der Priester durch, mit und für Christus in der Gemeinschaft der Kirche leben soll. Für viele wertvolle Hinweise wird der Leser dem Verfasser danken.

Ignaz Backes

Walkenbach, Albert: Der Glaube bei Karl Barth. Dargestellt im Lichte seiner kirchlichen Dogmatik. — Limburg: Lahn-Verlag (1955). 96 S. 12,— DM.

W. geht vom Begriff der Erkenntnis aus; denn auch bei Karl Barth ist der Glaube ein Akt menschlicher Erkenntnis. Aber Erkenntnis ist für Barth mehr als eine Tat nur des

Verstandes. Der ganze Mensch mit all seinen Fähigkeiten wird bei der Kenntnisnahme bestimmt. Freilich besagt das nicht, er werde innerlich vervollkommen. Nur in seinem Verhalten wird er dem einwirkenden Gegenstand der Erkenntnis ganz und gar ausgeliefert. Dieselbe psychologische und metaphysische Verschiebung stellt W. auch im Glaubensbegriff bei Barth fest, so daß also „die menschlichen Akte Glaubensakte sind, weil Gott in unserem Denken steht, weil Gott in unserem Willen umfassen wird, weil Gott in unserem Gefühl und Erlebnis erfüllt wird, und zwar entscheidend, indem er sich unsern Akten als solcher gibt und leiht“, und so Gott allein wirkt, der Mensch aber nur veranlaßt wird, sich zu verhalten. Außerdem verlegt B. den Glauben in die *analogia fidei*, wie er sie versteht, indem er der *analogia entis* absagt, weil er diese nicht als Ähnlichkeit zweier Verhältnisse, sondern als Univozität auffaßt. Außer dieser logischen Verlegung deckt W. noch eine Verbiegung bei Barth auf. Während nämlich die katholische Theologie auch den übernatürlichen Glaubensakt vom Formalobjekt her geartet sieht und einmütig nur Gottes Autorität als dieses wesensbestimmende Objekt des göttlichen Glaubens im begnadeten Menschen gelten läßt, blickt Barth bei der Wesensbestimmung des Glaubens gänzlich vom Menschen weg, da dieser nur „Hohlraum“ sei, in dem sich die göttliche Tat ereignet. Mit Recht sagt W. gegen diese „transzendente Verschiebung“: „Teilgabe fordert Teilnahme“ ... „Sein und Gnade des Menschen sind etwas Außer-Gott und nicht irgendwie Gott und darum ein wirkliches Gegenüber-Gottes. Also mehr als *occasio* und *locum-concedere-Deo-agenti*. Karl Barth übersieht das; er vergißt die Gegebenheiten außer und gegenüber Gott, die freilich Gegebenheiten und also geschenkt, geliehen sind. Aber als solche stehen sie der ersten und letzten Wirklichkeit irgendwie wirklich gegenüber. Sonst wäre schließlich jenes Erste und Wirkliche nicht Erstes und Wirkliches. Denn ein Erstes ist nur für ein Zweites erstes.“

W. ist in den terminologischen Wirrwarr der Theologie Barths mit bewundernswerter Bereitschaft, zu verstehen und sich zu verständigen, tief eingedrungen und hat klar die Grenzlinien gezeichnet. Möge das hohe und edle Ziel, das diese fleißige Studie sich gesteckt hat, wenigstens bei einigen erreicht werden. Ignaz Backes

Thomé, Josef: Es gibt viele Religionen... Über die absolute Wahrheit des Christentums. — Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht (1953). 47 S. kart.

Die unter didaktischem Respekt geschriebene Schrift versucht, die relative Absolutheit des Christentums zu demonstrieren. Sein Anspruch, die für alle Menschen verbindliche und zugleich wesensmäßig vollkommenste Religion zu sein, die durch keine neue Heilsveranstaltung Gottes abgelöst werden wird, kommt nicht zur Sprache. W. Bartz

## MORALTHEOLOGIE

Heinen, Wilhelm: Die Anthropologie in der Sittenlehre Ferdinand Geminian Wankers (1758—1824). Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, Heft 6. Freiburg: Verlag Eberhard Albert, Universitätsbuchhandlung 1955. 279 S. kart. 12,— DM.

Mit dieser Untersuchung hat Heinen einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie im 19. Jahrhundert in Deutschland geliefert. Den Trierer Theologen interessiert sie besonders, weil das Handbuch von Wanker auch im Priesterseminar eine Zeitlang benützt und unter Godehard Braun abgelöst wurde. Wir gewinnen eine klare Vorstellung von der Lehre Wankers und darüber hinaus von der allgemeinen Zeitströmung der Aufklärung, dazu aber auch einen guten Einblick in die Versuche katholischer Theologen, die kirchliche Lehre gegen die Aufklärung abzugrenzen. Wanker geht es darum, zu beobachten, wie das christliche Sittengesetz von den Menschen aufgenommen und durch es die Würde des Menschen entfaltet oder — in der Sünde — verfehlt wird. Seine anthropologische Sicht ist lehrreich, sie bekundet eine gesunde Beobachtungsgabe und ein gutes Urteil. Bezüglich der Charakterlehre finden sich bei W. gute Ansätze, die heute verwirklicht sind. Heinen muß aber bemängeln — und wohl mit Recht —, daß W. das eigentliche christliche Ideal in Person und Werk Jesu nicht genügend hervorhebt. Zur Arbeitsmethode Heinens sei die Anmerkung erlaubt, daß oft nur schwer zu unterscheiden ist, ob er die Ansicht Wankers oder sein eigenes Urteil vorträgt. Seelhammer

Gilen, Leonhard S. J.: Das Gewissen bei Jugendlichen. Psychologische Untersuchung. — Göttingen: Verlag für Psychologie Dr. C. J. Hogrefe 1956. 110 S. kart. 9,50 DM

Den Psychologen und Erziehern wird eine exakte Untersuchung über das Gewissen und sein subjektives Erleben, wie die vorliegende Arbeit sie bietet, immer interessieren. Methodisch richtig sagt der Verf., daß man nicht einfachhin von Jugendlichen sprechen soll, sondern die Altersstufen unterscheiden muß. Mit Recht, denn das Erleben ist in diesen Stufen verschieden. Verf. hat für seine Untersuchung die Siebzehnjährigen ge-

wählt. Es wurde einer Anzahl Jungen und Mädchen Fragen zur Beantwortung vorgelegt: worin siehst du das gute Gewissen? Worin siehst du das böse Gewissen? Es soll ein Urteil gegeben werden über das Gewissen bei Menschen, die aus dem Unterricht in Geschichte und Literatur bekannt sind. Die zwei letzten Fragen waren ganz persönlich: Hast du dein Gewissen schon einmal deutlich gespürt? Wie war das? Wie alt warst du? und: welches ist die früheste Erinnerung an dein Gewissen? — Wenn einige der Gefragten bemerkten, die letzte Frage rühre zu sehr das Allerpersönlichste an, so mag das ein Hinweis dafür sein, wie schwierig eine solche Untersuchung ist und wie vorsichtig man mit Schlüssen aus den Antworten sein muß. Verf. sagt mit Recht, daß „das Gewissen eine komplexe, nicht nur den Bereich des Erkennens umfassende Anlage ist, die auf Realisierung solcher ethischen Werte drängt, deren persönlicher Anspruchscharakter dem Menschen bewußt geworden ist“, und daß ... „im Gewissen Erkennen, Wollen und das Emotionale zusammenwirken“ (8). Es ist verständlich, daß zu dem bösen Gewissen konkretere Angaben gemacht werden als zu dem guten Gewissen, weil es meist stärker erlebt wird. Wenn bei den Antworten eine verschiedene Beteiligung der religiösen Gefühle bei Jungen und Mädchen festgestellt wird, so zieht Verf. daraus keine voreiligen allgemeinen Schlüsse. Überhaupt kennzeichnet die Arbeit ein ruhiges, abgewogenes Urteil über die Mittellung der Jugendlichen über ihr Inneres, insbesondere über die Beteiligung von Erkenntnis und Gefühl (49). Er glaubt aber feststellen zu können, daß das Werterleben im Gewissen bei den Siebzehnjährigen eine große Rolle spielt (63—73). Einige Antworten zeigen eindrucksvoll, wie im Gewissen das Innerste der Person spricht, z. B. in der Erschütterung junger Menschen beim schlechten Gewissen. Auch die Frage, ob Gewissen mit Gesinnung schlechthin identisch sei, prüft Verf. und verneint sie (74). — Eine gute Arbeit, die auch dem Religionslehrer wertvolle Dienste leistet. Seelhammer

Rauch, Wendelin: Abhandlungen aus Ethik und Moralthologie. Hrsg. von Robert Schlund. — Freiburg: Herder 1956. X, 404 S. mit Titelbild. Lwd. 25,— DM.

Dieser Band ist nicht nur eine liebe Erinnerung an den verstorbenen Erzbischof von Freiburg. Hier spricht noch einmal der Prof. der Moralthologie selbst. Gar manchmal hat er zu schwierigen Fragen des sittlichen Lebens klärend gesprochen und geschrieben, besonders auch in der Zeit der NS-Verwirrung. Der zweite Teil des Buches enthält solche Aufsätze zu aktuellen Fragen. Es ist dankenswert, daß jetzt auch ein „Entwurf einer christlichen Sittenlehre“ aus der Feder Rauchs veröffentlicht wird. Der frühe Tod verhinderte die Vollendung. Wir finden hier die schlichte, klare und eindringliche Lehrart R.'s wieder, die wir aus seinen Einzel-Abhandlungen kannten. Ganz zu Recht sieht R. die Aufgabe des sittlichen Lebens darin, „die Wahrheit zu tun“. Das entspricht der „Ganzheit des menschlichen Lebens“, die für den Christen selbstverständlich erst vollendet wird durch die Aufnahme in das Gnadenleben. Der Christ soll nicht nur aus dem Glauben leben, sondern den Glauben leben. Dies wird u. a. besonders sichtbar in den Ausführungen R.'s über das Gewissen und die Tugend. Es ist nicht zu verwundern, daß in den Darlegungen über die Bedeutung des menschlichen Lebens und die Ehe die Gedanken wiederkehren, mit denen R. in der Kampfzeit in vielbeachteten Aufsätzen zu der Irreführung der unchristlichen Propaganda Stellung nahm. Wenn Herausgeber berichtet (V), R. habe ursprünglich eine „Laienmoral“ schreiben wollen, aber von dem Plan Abstand genommen, so möchte man das bedauern; denn R.'s Ausführungen wären wirklich geeignet, ein praktisches Kompendium der katholischen Sittenlehre zu bieten, das dem Laien die wesentlichen Grundlagen und die Begründung der christlichen Sittenlehre vermittelt, klar und eindringlich, in durchaus ansprechender Form, ohne eine überladene Kasuistik, die den Eindruck erweckte, den Leser von eigenem Nachdenken und Entscheiden entbinden zu wollen.

Das Buch wird nicht nur den ehemaligen Hörern Rauchs als wertvolle Gabe willkommen sein. Seelhammer.

## BIBELWISSENSCHAFT

Deißler, Alfons: Psalm 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der antologischen Stilgattung im Alten Testament. Münchener Theol. Studien, hrsg. v. Seppelt, Pascher, Mörsdorf, I. Histor. Abt. 11. Bd. — München: Zink 1955. XIX, 347 S. brosch. 25,— DM.

Aus zwei Gründen hauptsächlich mag es angebracht und geboten erscheinen, Psalm 119 zum Gegenstand einer Untersuchung zu wählen. Einmal, weil die erhabene Monotonie des 176 Verse umfassenden und damit längsten Psalmes eine eindringende und für feinste Nuancierungen hellhörige Exegese verlangt; und zum anderen, weil seine häufige Verwendung im Stundengebet der Kirche eine faßbare und einleuchtende Erklärung überaus wünschenswert erscheinen läßt.

Deißler, der sich in der vorliegenden Monographie dieser Anliegen annimmt, hat bei der Durchführung der gestellten Aufgaben nichts ausgelassen. Das ist schon äußerlich am Umfang seines Werkes, das nicht weniger als 366 Seiten zählt, zu erkennen. In vier Hauptabschnitten bemüht sich der Verf., alle Fragen um den Ps 119 einzufangen. Ein 1. vorbereitender Teil dient dazu, gegenüber der literarkritischen und der gattungsgeschichtlichen Methode, die heute die beiden gebräuchlichen Wege darstellen, die Welt der Psalmen zu erschließen, die eigene der „Anthologie“ abzugrenzen und zu rechtefertigen. Ein 2. Teil macht uns dann mit der in der Geschichte von der Väterzeit an bis heute oft wiederholten und vielfältigen Auslegung des Psalmes bekannt, die zu den verschiedenartigsten Ergebnissen geführt hat. Auf den Seiten 67–265 wird im 3. Hauptabschnitt, dem Corpus von Deißlers Werk, eine bis ins einzelne gehende Exegese der Verse und theologisch relevanten Termini geboten, nachdem zuvor acht tragende Grundbegriffe einen Einblick in die Struktur des Psalmes gewährt haben. In dieser Einzelauslegung wird vor allem Wert auf die Semasiologie der wichtigen Ausdrücke gelegt, die mehr als die Etymologie nach der Meinung des Verf. deren Sinn aufschließt, ihrer Verwandtschaft zu anderen biblischen Büchern nachspürt, den Grundsätzen nachgegangen, die für die Auswahl der von anderen alt Schriftlichen übernommenen Termini maßgeblich waren, schließlich die Art und Weise aufgezeigt, nach der der Psalmist unter Anwendung dieses „anthologischen“ Stils die Termini dann jeweils gebraucht.

So vermag denn der abschließende 4. Teil zu folgenden Resultaten zu führen: Dank des Prinzips „die Schrift aus der Schrift zu erklären“ (S. 269) ergibt sich, daß Psalm 119 zu den Weisheitspsalmen gehört; sein Lehrgehalt drückt sich in der Gestalt eines echten Gebetes aus. Seine tragenden Leitbegriffe hat der Psalmist hauptsächlich dem Deut, dem 1. Teil des Spruchbuches, aber auch den Propheten Is und Jer entlehnt, um seine theologischen Aussagen in Anlehnung und im Rahmen der Tradition des Jahweglaubens treffen zu können. Aber — und das ist die spezifische Leistung unseres Psalmisten — er übernimmt diese Leitideen nicht nur, er setzt sie entsprechend den Anschauungen seiner Zeit — der Psalm ist nach D. ins 3. vordr. Jahrhundert zu datieren — von der Anwendung auf das Volk auf das gläubige Individuum um, er hebt sie so auf die Ebene seiner nachexilischen Schau und verwendet sie zu kompetenten Aussagen für die geänderte Glaubenssituation seiner Zeit. Um zwei tragende Pfeiler ist der Lehrgehalt von Ps 119 gruppiert: Um das göttliche Wort, im weiten Sinne genommen, also nicht nur um das Gesetz — das göttliche Wort erscheint V. 89 gar hypostasiiert und weist vornehmend auf Joh 1 hin; und um den göttlichen Sprecher, der als Lehrer und Erzieher im weitgespannten Rahmen seiner göttlichen Offenbarung erscheint.

Die eingeschlagene Methode „anthologischen Stils“ läßt sich konsequent im ganzen Verlauf der Untersuchung Deißlers verfolgen, sie wird nicht überdeckt durch andere Meinungen. Dabei zeigt D. sich aber in der Durchführung seiner Untersuchung mit der einschlägigen Literatur gut vertraut, und er weiß sie geschickt zu verwenden. So trägt die Arbeit von Anfang bis Schluß eine durchgehende Prägung durch diese neue Schau von der Entstehung des Ps 119 an sich. Die der zeitgenössischen französischen Exegese entlehnte Methode erweist sich somit für das Verständnis des Psalmes und seiner Theologie wirklich als fruchtbar. Die Arbeit von Deißler ist eine echte Bereicherung unserer Literatur zum Psalmenverständnis, und es ist zu hoffen, daß sie manchen zu einem meditativen Überdenken dieses Compendiums der alt Theologie hinführt, — schade nur, daß gelegentlich Druckfehler das sonst schöne Druckbild stören. Das Abkürzungsverzeichnis (S. XI) weist allein 3 auf. Es muß heißen: Orientalistische (nicht Orientalische) Literaturzeitung; Patrologia graeca (nicht graeca); Recherches de Science Religieuse (nicht des sciences religieuses).

H. Groß

Scharbert, Josef: Der Schmerz im Alten Testament. — Bonn: Hanstein 1955. (Bonner Biblische Beiträge, 8). 235 S. (Zugl. Bonner Kath.-theol. Diss. v. 1953.) brosch. 22,— DM.

Wer sich mit dem Urtext der Bibel beschäftigt, wird immer wieder neu die Erfahrung machen, daß es kein Leichtes ist, alt Vorstellungen und Ausdrucksweisen sachgerecht in die Muttersprache zu übertragen. Es ist ja nicht so, daß Bedeutungsgehalt und Bedeutungsfeld eines biblischen Ausdrucks sich in totaler Kongruenz mit dem nächstliegenden deutschen Wort decken würden. Sie gehören vielmehr zwei verschiedenen Welten an. Um zwischen beiden zu vermitteln, bedarf es eines feinen Einfühlungsvermögens, das durch langes Üben und Vergleichen in die uns fremde Mentalität der alt Sprech- und Ausdrucksweise eingedrungen ist. Erst wenn die Ausdrücke klar abgegrenzt sind, lassen sich die dahinter stehenden Sachverhalte erheben, werden die theologischen Aussagen greifbar. Und diese Arbeit ist noch für manche Begriffe und Ideen zu tun.



Einen Beitrag dazu leistet Scharbert mit seiner Dissertation über den Schmerz im AT. Im 1. Teil seiner Arbeit geht er den Worten nach, die in der hebräischen Sprache des AT den Schmerz zum Ausdruck bringen. Negativ stellt er sich dabei die Aufgabe, die mannigfachen Wurzeln für „Schmerz“ in ihrer Bedeutung vor allem gegenüber dem „Leiden“ und dem „Leid“ abzusetzen. Um jeweils die Urbedeutung der einzelnen Wurzeln zu ermitteln, wendet er die Untersuchung auf andere semitische Dialekte aus, was oft zu den gewünschten Ergebnissen führt. In diesem grundlegenden und mehr lexikographischen Teil stellt Sch. eine gute Kenntnis der altorientalischen Sprachen wie Akkadisch, Arabisch, Ugaritisch unter Beweis. Der 2. Teil befaßt sich eingehend mit der Psychologie des Schmerzes. Hier werden Fragen wie die nach den Ursachen, der Lokalisierung, den Arten, den Auswirkungen und Äußerungen des Schmerzes untersucht. Dazu war es nötig, im notwendigen Rahmen, auch moderne psychologische Literatur zu Rate zu ziehen.

Nunmehr kann im 3. und umfangreichsten Teil der „Schmerz als theologisches Problem“ untersucht werden. Das geschieht in der Weise, daß Sch. die Aussagen der einzelnen alt. Bücher über den Schmerz in der Reihenfolge ihres Entstehens auflistet und behandelt. So gelingt es ihm, die Entwicklungslinien der alt. Schmerzvorstellung im Werdegang der Offenbarung herauszuschälen. Der Schmerz erhält entsprechend dem Wachstum der Offenbarung von Mal zu Mal tiefere religiöse Begründung und Bedeutung für den von ihm Betroffenen. Er wird zu einem Mittel, durch das Gott den Menschen an sich bindet und das den Menschen mehr und mehr fähig und reif macht für Gottes eigentlichen Plan mit ihm, für seinen Heilsweg. Ein Anhang über den „Schmerz Jahwes“ spiegelt die gleiche theologische Funktion des Schmerzes wider. Daß indes auf dieser Entwicklungslinie nur langsame Fortschritte abzulesen sind, liegt daran, weil Jenseitshoffnung und individuelle Unsterblichkeit erst spät in den Gesichtskreis des ausgewählten Volkes treten und für es Bedeutung erlangen.

Man muß dem Verfasser recht geben, wenn er (S. 15) sagt, daß seine Ausführungen keine wesentlich neuen Ergebnisse in der religiösen Beurteilung des Schmerzes zeitigen werden. Aber Anlage und Durchführung vorliegender Monographie zeugen von gediegener und solider Arbeit, von einer anerkanntenswerten Beherrschung der semitischen Sprachen, von einer geschickten Art, die zahlreichen alt. Aussagen über den Schmerz in ein System einzufangen und in das passende Sprachgewand zu kleiden. So wird das empfehlenswerte Werk von Scharbert sicherlich gute Dienste für die alt. Exegese wie für die biblische Theologie leisten. H. Groß

Schilling, Othmar: Das Buch Jesus Sirach. Herders Bibelkommentar: Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Bd. VII/2. — Freiburg: Herder 1956. XI, 217 S. brosch. 12,— DM; Lwd. 14,60 DM; Hldr. 20,60 DM.

Diesem Teilband von Herders Bibelkommentar muß man bestätigen, daß er tatsächlich „für das Leben erklärt“ ist; vielleicht etwas zu sehr das Kolorit unserer Zeit an sich trägt. In geschickt formulierten Bonmots überträgt Schilling — das ist wohl die auffälligste Eigenart dieses Bandes — das Anliegen des Siraziden in unsere geistige Situation, derart, daß der Kommentar sich sozusagen zur Darstellung unserer Zeit und zum Gericht über sie erhebt. Es ist gewiß nicht zu verkennen, daß Jesus Sirach mit seiner Schrift mehr als andere biblische Bücher in praktischen Weisheitstendenzen die rechte Reaktion auf Gottes Schöpfungsordnung und seine Offenbarung als das Idealbild menschlichen Handelns hinstellen will und damit selbst nahelegt, die jeweiligen Anschauungen über den Menschen mit seinem biblischen Richtbild zu vergleichen. Aber allzu kurzschlüssig, so will es scheinen, springt Sch. von einer nur angedeuteten Erklärung darauf über, zu „erschließen“, was im Text „für uns gesagt ist“ (S. 7). In etwa wird die ziemlich knapp gehaltene Deutung wettgemacht durch eine Reihe von gut ausgewählten und treffend plazierten Exkursen, z. B. über die Weisheit in Jesus Sirach, über Weisheit und Erziehung, über das Soziale, Freundschaft, alt und jung, über die Stellung zur Frau usw. In ihnen stellt Sch. zusammenhängend den Offenbarungsgehalt des Siraziden dar, so daß sie für den, der eine Auslegung der Weisheitslehren dieses Buches sucht, Mitte und Kernstück bilden werden. Einem Anliegen jeder Schrifterklärung, das besonders das Anliegen des Herderschen Bibelwerkes ist, wird das Buch von Sch. durchaus gerecht: das überzeitliche Wort Gottes auch des Alten Testaments in der Aktualität seines Anspruches für unsere Zeit aufleuchten zu lassen. H. Groß

La Bible et l'Orient. Travaux du premier congrès d'Archéologie et d'Orientalisme Bibliques. Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, No. 34. — Paris: Presses Universitaires de France 1955. brosch. 145 S. 500 frs.

Dies Buch gibt die Vorträge wieder, die französischen Orientalisten und Bibelwissenschaft-



ler bei einem 1. Kongreß im April 1954 gehalten haben. Was tragen die letzten Erkenntnisse der Archäologie im Vorderen Orient und seine sonstige Erforschung für das Verständnis der Bibel aus, das ist das Motto, unter dem sich dieser Kongreß zusammenfand. Im Vorwort (Eröffnungsrede) umreißt Parrot das Verhältnis Bibel-Orientkunde: „Ohne ein Jahrhundert des Orientalismus (1854—1954) wäre die biblische Exegese schon längst auf einem toten Punkt. Dank seiner sieht sie sich unaufhörlich erneuert“ (S. 2).

Begreiflicherweise kreist ein Großteil der Beiträge um die Textfunde von Qumran. Parrot gibt eine klare knappe Übersicht über die einzelnen Fundorte und ordnet Fundstellen und Funde nach archäologischen Prinzipien ein. Michaud versucht eine Deutung des Namens Qumran und plädiert dafür, daß hier eine arabische Pluralbildung vorliegt, die soviel besagt wie „Ruine derer, die im Schein des Mondlichts wachen“. In längerer Ausführung will Dupont-Sommer, der bisher schon mit zwei größeren Veröffentlichungen über die Rollen vom Toten Meer hervorgetreten ist, nachweisen, daß wir bei der Sekte trotz ihrer im Grunde jüdischen Frömmigkeit pythagoreischen und iranischen Einfluß anzunehmen haben. Vermès tut dar, daß sich in den unter den Rollen entdeckten Kommentaren zu biblischen Büchern erstes Bemühen zeige, die atl Schrifttexte sachgerecht zu verstehen und zu deuten. Und schließlich findet Daniélou eine ganze Reihe von Parallelen im Aufbau der Sekte zur Organisation der Urkirche.

Vom Thema der Tagung her wird es verständlich, wenn Drioton die beiden Datierungen des Auszuges aus Ägypten diskutiert und die größere Wahrscheinlichkeit der jüngeren: des Auszuges unter dem Pharao Menephtah gegen 1230 v. Chr. zuerkennt. Cazelles untersucht überdies erneut die geographischen Daten des Auszugsberichtes. Darüber hinaus werden sumerische Literaturformen als Parallelen für ähnliche Berichte im AT herausgestellt, die Leihverträge in mesopotamischen Gestschcorpora und im AT verglichen, die Berührungspunkte von Mari und dem AT hervorgehoben. Jacob unterscheidet Geschichte und Geschichtsschreiber des AT wegen ihrer betont hervortretenden theologischen Zielrichtung von ihrer Umwelt, und als Beschluß gibt Dhorme einen trefflichen Überblick über die Entwicklung des hebräischen Textes des AT.

Knappheit in der Beschränkung auf die Hauptlinien, Klarheit im Aufbau der Referate und eine Kenntnis der Gegebenheiten und Probleme, die up-to-date ist, empfehlen diese Kongreßberichte.

H. Groß

Hessen, Johannes: Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. 2. Aufl. — München/Basel: Reinhardt 1955. 240 S. kart. 9,— DM; Lwd. 11,— DM.

Die beiden Geistesströmungen, die der Titel dieses Buches zusammenstellt, bilden die Wesenselemente im Aufbau unserer abendländischen Geisteswelt. Sie bis zu den Wurzeln hinab zu verfolgen und in trefflichen Zitaten unverfälscht aus den Brunnenstuben ihrer Entstehung aufleuchten zu lassen, ist das Ziel des 1. analytischen Teiles dieses Werkes, das im vergangenen Jahr in 2. Auflage erscheinen konnte.

Den Bibler interessiert vor allem dieser Teil, da getrennt nach den Seinsbereichen des Kosmos griechische Philosophie und Prophetie einander gegenübergestellt werden. „Gottesidee“, „Weltbild“ und „Idee des Menschen“ sind die Abschnitte überschrieben, die in den Vergleich einbezogen werden. Es fällt auf, daß jeweils bei der Darstellung der biblischen Anschauung die gewählten Texte aus dem AT einen breiteren Raum beanspruchen und selbst mehr der atl Aussageabsicht das Wort leihen als die entsprechenden Zitate aus den griechischen Philosophen. Das ist aber nicht verwunderlich, denn der Verfasser ist von Haus aus Philosophieprofessor. Daß einige neuere Studien zum gleichen Problem wie Th. Boman, das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1954; Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1953; Cl. Tresmontant, *Etudes de métaphysique biblique*, Paris 1955, bei dieser Neuauflage nicht berücksichtigt und verwertet wurden, ist wohl darauf zurückzuführen, daß der Verf. keine größeren Änderungen an der Erstauflage aus dem Jahre 1939 vorgenommen hat. Im großen und ganzen ist jedoch das Anliegen des Buches, was den biblischen Teil anbelangt, erfüllt.

Der 2. Teil verfolgt dann die Wirkmächtigkeit dieser beiden tragenden Grundelemente im Verlauf der abendländischen Geistesgeschichte. Von Augustin über Thomas und Luther bis zu den modernen philosophischen Strömungen unserer Tage wird ihrem Einfluß nachgespürt und ihr Anteil am Aufbau abendländischer Philosophie und Weltanschauung dargestellt. Die Lektüre dieses Buches unterrichtet somit recht gut über Prophetismus und Platonismus in ihrer Bedeutung für das, was wir als unsere geistige Heimat „das christliche Abendland“ nennen.

H. Groß

Schmid, Josef: Das Evangelium nach Matthäus. Regensburger Neues Testament, hrsg. v. Wikenhauser u. Kuss, Bd. 1. 3., von neuem umgearb. Aufl. — Regensburg: F. Pustet 1956. 401 S. kart. 13,80 DM; Hwd. 15,80 DM.

Ders.: Das Evangelium nach Markus. RNT, Bd. 2. 3., von neuem umgearb. Aufl. — Ebd. 1955. 319 S. kart. 11,— DM; Hlwd 13,— DM.

Ders.: Das Evangelium nach Markus. RNT. 3. 3., von neuem umgearb. Aufl. — Ebd. 1955. 316 S. kart. 12,50 DM; Hlwd. 14,50 DM.

Der bekannte Münchener Exeget kann seine im RNT erschienenen Synoptikerkommentare bereits in der dritten Auflage vorlegen. Das zeugt von der Gediegenheit dieser Kommentare, aber auch von dem erfreulich starken Interesse der Leserschaft gerade an den ersten drei Evangelien.

Die neue Auflage stellt sich nicht bloß in einem neuen, sehr sympathischen Gewande vor, sondern ist auch gegenüber der vorhergehenden wieder stark umgearbeitet und vermehrt. So ist der neue Mt gegenüber der zweiten Auflage fast um 100 Seiten dicker geworden, Mk um 60, Lk um 20. Auch die Zahl der Exkurse wurde erhöht; so findet sich nun im neuen Mt auch ein Exkurs über „Die Gesalt des Petrus im Neuen Testament“, im Lk ein solcher über die „Nachfolge Jesu“, im Mk gleich drei neue: „Evangelium“, „Jesus der Sohn Gottes nach der synoptischen Überlieferung“, „Der Prozeß Jesu vor dem jüdischen Gericht“, so daß im ganzen jetzt nicht weniger als 52 Exkurse geboten werden, in denen in konzentrierter Form die Theologie und besondere historische Fragen der synoptischen Evangelien behandelt sind.

Man wird zwar nicht in allen Punkten genau derselben Meinung wie Schmid sein — wäre das der Fall, würde die wissenschaftliche Arbeit am NT bald stagnieren —, aber ich möchte in dieser Rezension nicht auf solche Einzelheiten eingehen, wo man eventuell in der Deutung des Textes anderer Meinung ist. Ich möchte mich hier vielmehr grundsätzlich äußern, worin ich die besondere Bedeutung und Güte der Synoptikerkommentare von Schmid sehe. Ich nenne vier Punkte:

1. Die Klarheit der Diktion, die jeglicher Manieriertheit abhold ist.
2. Die Vertrautheit mit den jeweiligen jüngsten Forschungsergebnissen.
3. Die konsequente Durchführung der sogenannten Zweiquellentheorie, wie es bisher auf katholischer Seite so noch nicht geschehen ist.
4. Die hervorragende Qualität der Exkurse.

So ist nur zu wünschen, daß auch die neue Auflage der Kommentare von Schmid viele Abnehmer findet. In keiner Bibliothek eines Geistlichen sollten sie fehlen, gewiß zum Segen für unsere oft leider so schrittfremde Predigt. Aber auch der gebildete Laie kann sie lesen. Und selbst der Fachmann wird sie häufig mit viel Nutzen zu Rate ziehen. Die neue Auflage wird auch ins Spanische und Italienische übersetzt. So wird von diesen Kommentaren des unermüdlchen und gelehrten Verfassers eine weltweite Wirkung ausgehen, was nur zu begrüßen ist.

Mußner

Schlier, Heinrich: Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. — Freiburg i. Br.: Herder 1956. 314 S. Lwd. 22,— DM.

Statt einer Besprechung würde man am liebsten das Nachwort abdrucken lassen, das H. Schlier, der bekannte Bonner Neutestamentler und Konvertit, diesem Buche mitgegeben hat. Denn dieses Nachwort könnte wohl am besten jene, die einen theologisch wachen Sinn besitzen, für den Inhalt des Buches interessieren. Die hier gesammelten Aufsätze und Vorträge markieren den Weg des Verfassers zur katholischen Kirche. Hinter ihnen steht also nicht primär das „wissenschaftliche“ Interesse eines Professors der Exegese, der nur seinen Beitrag zur Forschung leisten möchte, sondern ein ganz persönlich-existenzielles. Und dies ist es, was die Lektüre dieses Buches trotz seines hohen geistigen Anspruchs an den Leser erregend macht. Wo ist die Wahrheit? Bei der Reformation oder bei der römischen Kirche? Dies galt es zu erkennen, und für einen protestantischen Neutestamentler konnte die Antwort nur vom NT her gesucht werden. Wo liegt die Wahrheit nach dem Zeugnis des NT? Die Antwort, die der hochbegabte, aus der kritischen Schule Bultmanns stammende Verfasser allmählich fand, war die: Die katholischen Prinzipien sind die im NT uns begegnenden apostolischen Prinzipien. „Und die Antwort lautete im ganzen dann so, daß sie sich nach und nach immer deutlicher nicht nur gegen die augenblickliche Zeitmeinung der evangelischen Theologie, sondern auch gegen ihre Tradition, d. h. die Ausprägung des christlichen Glaubens bei Luther und in der lutherischen Orthodoxie, wandte“ (S. 399).

Da man von einer Rezension erwartet, daß der Leser kurz über den Inhalt des zu besprechenden Buches orientiert wird, zumal wenn es sich um gesammelte Aufsätze handelt, seien die 21 Titel aufgeführt: Die Beurteilung des Staates im NT — Vom Antichrist (Zum 13. Kapitel der Offenbarung Johannis) — Von den Heiden (Röm. 1, 18–22) — Von den Juden (Röm. 2, 1–29) — Die Taufe (Nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes) — Jesus und Pilatus (Nach dem Johannesevangelium) — Vom Wesen der apostolischen Ermahnung (Nach Röm. 12, 1–2) — Die Entscheidung für die Heiden-

mission in der Urchristenheit — Zur kirchlichen Lehre von der Taufe — Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen — Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther — Die Kirche nach dem Brief an die Epheser — Über die Liebe (1 Kor. 13) — Über das vollkommene Gesetz der Freiheit — Kerygma und Sophia. Zur neuteamentlichen Grundlage des Dogmas (Ein Beitrag mit besonders entscheidenden Erkenntnissen!) — Das Mysterium Israels — Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche (Das Mahl des Herrn, Die Liturgie, Die Predigt). Dieser Beitrag ist auch gesondert erschienen im Bachem-Verlag in Köln; vgl. unser ausführliches Referat darüber in TrierTheolZeitschr 63, 1954, 174–176) — Zum Verständnis der Geschichte (Nach der Offenbarung Johannes). Dieser Aufsatz schließt ganz entscheidend das Verständnis der Johannes-Apokalypse auf. — Im Anfang war das Wort (Zum Prolog des Johannesevangeliums). Die Neigung Schillers zur Heideggeri wirkt bei der Interpretation des Prologs manchmal mehr verhüllend als enthüllend. — Die Einheit der Kirche im Denken des Apostels. — Die Kirche als das Geheimnis Christi (Nach dem Epheserbrief). Daß ich in der Deutung des Epheserbriefes in vielmehr anderer Auffassung als Schiller bin, habe ich an anderer Stelle eingehend gezeigt. Eine sorgfältige Textanalyse läßt erkennen, daß Paulus in den Gefangenschaftsbrieffen das Christuseignis nicht im Lichte des gnostischen Mythos interpretiert.

Das ist der reiche Inhalt des Buches. Man muß nicht den Weg Schillers gehen, um Interesse an dem zu haben, was seinen Weg theologisch kennzeichnet. Auch wer schon immer „zu Hause“ war, wird, wenn er wachen Sinnes ist, sich gerne Rechenschaft ablegen über die Wahrheit des Glaubens. Die Aufsätze Schillers bieten zugleich eine gute Hilfe, um anderen, die den Weg des Verfassers zu gehen wünschen, beistehen zu können. Aber auch der Fachexeget erfährt viel Bereicherung und Einsicht aus dem Buch. Und wer es noch nicht wissen sollte, kann es bei Schiller erfahren, daß Exegese mehr ist als eine rein historische Disziplin der Theologie, daß sie vielmehr „zum hermeneutischen Vollzug des Daseins überhaupt gehört“ (S. 309). Wir wünschen dem Buch viele aufmerksame Leser in dieser Zeit der Kirche. Mußner

Meinertz, Max: Begegnungen in meinem Leben. — Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1956. 68 S. mit 4 Bildtafeln kart. 4,50 DM.

Der verdienstvolle em. Ordinarius für NT in Münster legte der Öffentlichkeit eine kurze Selbstbiographie vor. Man erfährt manches Interessante in diesem Büchlein, Interessantes vor allem für den Jüngeren. So etwa über die ehemalige katholisch-theologische Fakultät in Straßburg; oder über die Verhandlungen der deutschen katholischen Fakultäten mit Rom über die Konstitution Pius XI. *Deus scientiarum Dominus*, an denen der Verfasser maßgeblich im Auftrag des Kölner Kardinals Schulte beteiligt war. Mußner

Worte des Herrn. Jesu Botschaft vom Königtum Gottes. Auf Grund der synoptischen Überlieferung zusammengest. von Heinz Schürmann. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1956. VIII, 412 S. Ln. 7,80 DM.

Wir haben auf diese schöne Arbeit des Erfurter Neutestamentlers in dieser Zeitschrift schon empfehlend hingewiesen (Jahrg. 65, 1956, S. 62). Es liegt nun in sehr geschmackvoller, handlicher Ausstattung als Lizenzaufgabe auch „im Westen“ vor. Das preiswerte Büchlein sollte für viele zu einem „Vademecum“ werden! Mußner

Stöger, Alois: Brot des Lebens. Die Eucharistie nach dem Neuen Testament (Schriftenreihe „Lebendiges Wort“ Nr. 5) — München: Verlag J. Pfeiffer 1955. 227 S. Kart. 3,80 DM; Gzln. 5,80 DM.

Ders.: Dienst am Glauben. Die Gemeinde und ihr Seelsorger nach dem Philipperbrief. — Ebd. 1956. 144 S. Geb. 5,20 DM, kart. 3,30 DM.

In dem zuerst genannten Bändchen geht es um eine Art „Werkbuch“ zur neuteamentlichen Lehre von der Eucharistie (Verheißung, Einsetzung, Vermächtnis). Der Verfasser zeigt gute Vertrautheit mit der einschlägigen exegetischen Literatur, die in geschickter Auswahl zitiert wird, bietet aber den Stoff so dar, daß gerade der in der „Praxis“ stehende Geistliche ihn in seiner Arbeit gut verwerten kann, etwa in der Predigt oder in Bibelkreisen, aber „auch in einer Viertelstunde des Nachdenkens vor dem Tabernakel, zur Bereicherung der Seele vor der Feier der heiligen Messe und zur Besinnung vor der Kommunion“ (S. 6). Der Verfasser hat eine sehr geschickte Art der „Popularisierung“, die dennoch zu keinem billigen, konventinellen Gerede wird. Es ist Substanz, was er zu bieten weiß.

Wir möchten unseren Seelsorgsklerus auf diese Bändchen, besonders auf das erste, besonders hinweisen. Mußner

# EINGESANDTE SCHRIFTEN

(Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.)

## RELIGIONSPHILOSOPHIE UND -GESCHICHTE

- Brunner, August: Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. — Freiburg: Herder 1956. 390 S. Ln. 22,— DM.  
Hessen, Johannes: Griechische oder Biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung. — Leipzig: Koehler u. Amelang 1956. 197 S. Ln. 7,50 DM.

## KIRCHENGESCHICHTE

- Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat, Band II. Vollständige Ausgabe eingel. u. übertr. v. W. Thimme. Die Bibliothek der Alten Welt, hrsg. v. K. Hoenn, Reihe Antike und Christentum. — Zürich: Artemis-Verlag (1955). 870 S. Ln. 22,80 DM.  
Daniélou, Jean: Vom Geheimnis der Geschichte. Übers. v. P. Henrici S. J. — Stuttgart: Schwabenverlag (1955). 404 S. Ln. 14,50 DM.  
Dölger, Franz Joseph: Leben und Werk. Ein Gedenkblatt, hrsg. v. Th. Klauser. — Münster i. W.: Aschendorff (1956). 24 S. geh. 1,50 DM.  
Ignatius v. Loyola: Geistliche Briefe. Eingef. v. H. Rahner. — Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger (1956). 340 S. Ln. 14,30 DM.  
Iserloh Erwin: Gnade und Eucharistie in der philos. Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation. Einleitung von J. Lortz. Veröffentl. d. Inst. f. Europ. Geschichte Mainz, Bd. 8; Abt. f. Abendl. Relig.-Gesch. hrsg. v. Lortz. — Wiesbaden: Steiner 1956. XL, 285 S. Gzln. 28,— DM.  
Lorca, Bernardino S. J.: Nueva visión de la Historia del Cristianismo. Tomo I-II. — Barcelona-Madrid-Buenos Aires — Rio de Janeiro-México-Montevideo: Editorial Labor, S. A. 1956. T. I. XXVIII, 871 S.; T. II. XII, S. 878—1621. Geb. in Buckram.  
Newman, John Henry: Pfarr- und Volkspredigten I. (Parochial and plain sermons.) Eingel. u. übertr. v. d. Newman-Arbeitsgem. d. Benediktiner v. Weingarten 7. Bd. — Stuttgart: Schwabenverlag (1955). 254 S. Lwd. 20,— DM; Subskript. 18,— DM.  
Vecchi, Alberto: L'Opera religiosa del Muratori. — Modena: Edizioni Paoline (1956). 160 S. brosch. 700 L. It.  
Völker, Walther: Gregor von Nyssa als Mystiker. — Wiesbaden: Steiner 1955. XVI, 295 S. brosch. 28,— DM.  
Werner, Ernst: Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums. — Leipzig: Koehler u. Amelang 1956. 225 S. Ln. 13,50 DM.

## BIBELWISSENSCHAFT

- Grass, Hans: Ostergeschehen und Osterberichte. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956. 301 S. br. 22,80 DM.  
Jeremias, Joachim: Jesu Verheißung für die Völker. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1953. — Stuttgart: Kohlhammer 1956. 69 S. kart. 7,80 DM.  
Das Lukasevangelium im Urtext für den Schulgebrauch hrsg. u. erklärt von P. Dr. Constantin Rösch O. Cap. und Dr. Joseph Kahle, 2. Aufl. in Verbindung mit P. Gottlieb Schleier S. J. Text. — Münster i. W.: Aschendorff (1956). 136 S. (Aschendorffs Sammlung lat. u. griech. Klassiker.) Kart. 2,50 DM.  
Nötscher, Friedrich: Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte. Bonner Biblische Beiträge, hrsg. v. F. Nötscher u. K. Th. Schäfer, Bd. 10. — Bonn: Hanstein 1956. 201 S. brosch. 22,50 DM.  
Schmauch, Werner: Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament. — Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1956. 140 S. Ln. 8,— DM.  
Schmid, Josef: Das Evangelium nach Matthäus. Regensburger Neues Testament, hrsg. v. Wikenhauser-Kuss, 1. Bd. 3. von neuem umgearb. Auf. — Regensburg: F. Pustet 1956. 401 S. kart. 13,80 DM; Hlwd. 15,80 DM.  
Stöger, Alois: Dienst am Glauben. Die Gemeinde und ihr Seelsorger nach dem Philipperbrief. — München: J. Pfeiffer (1956). 144 S. (Lebendiges Wort Nr. 6) gebd. 5,20 DM; kart. 3,30 DM.

Worte des Herrn. Jesu Botschaft vom Königtum Gottes. Auf Grund der synoptischen Überlieferung zusammengest. von Heinz Schürmann. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag (1956). VIII, 412 S. Ln. 7,80 DM.

### DOGMATIK

- Dreissen, Josef: Ihr aber seid Christi. Christliche Perspektiven. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag (1955). VIII, 304 S. Ln. 12,80 DM.
- Huber, Max: Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie. — Winterthur: P. G. Keller 1956. 307 S. br. 18,— Sfr.
- Nygren, Gotthard: Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustinus. Eine systematisch-theologische Studie. — Lund: CWK Gleerup 1956. 306 S. 20,— skr.
- Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. III Zur Theologie des geistlichen Lebens. — Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger (1956). 472 S. Ln. 19,80 DM.
- Volk, Hermann: Das neue Marien-Dogma. Inhalt, Begründung, Bedeutung. — Münster: Regensburg 3. Aufl. 1956. 136 S. geb. 2,80 DM.
- Volk, Hermann: Das Sakrament der Ehe. — Münster: Regensburg, 2. Aufl. 1956. 85 S. geb. 2,80 DM.
- Walkenbach, Albert: Der Glaube bei Karl Barth. Dargestellt im Lichte seiner Kirchlichen Dogmatik. — Limburg: Lahn-Verlag 1955. 96 S. kart. 12,— DM.

### PASTORAL- UND MORALTHEOLOGIE

- Anler, Ludwig O. F. M.: Comes pastoralis confessorii praesertim religiosi. 11. Aufl. — Fulda: Parzeller & Co. o. J. 351 S. Ln. 12,50 DM.
- Häring, Bernhard: Macht und Ohnmacht der Religion. Religionssoziologie als Anruf. Studia Theologiae Moralis et Pastoralis ed. a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe, Tom. I. — Salzburg: Otto Müller (1956). 447 S. Gzln. 14,70 DM.
- Rauch, Wendelin: Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie. Hrsg. v. R. Schlund. — Freiburg: 1956. X, 404 S. mit Titelbild. Lwd. 25,— DM.
- Seelsorge in der industriellen Welt. Sonderheft der Zeitschr. „Lebendige Seelsorge“. — Freiburg: Seelsorge-Verlag 1956. 48 S. 2,50 DM.

### RELIGIONSPÄDAGOGIK

- Faßbinder, Nikolaus: Methodisches Handbuch zur kleinen katholischen Schulbibel von Ecker. Neu bearbeitet von H. Faßbinder, M. Pick u. P. Rausch. 2. Teil. — Düsseldorf: Patmos-Verlag (1956). 240 S. Ln. 10,50 DM.
- Möbus, Gerhard: Klassenkampf im Kindergarten. Das Kindesalter in der Sicht der kommunistischen Pädagogik. — Berlin: Morus-Verlag 1956. 112 S. kart. 2,85 DM.

### KIRCHENRECHT

- Kaiser, Matthäus: Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter. Münch. Theol. Studien, hrsg. v. Seppelt, Pascher, Mörsdorf. III. Kanon. Abt., 7. Bd. — München: Zink 1956. XII, 205 S. brosch. 18,— DM.
- Lemoine, Robert O. S. B.: Le droit des religieux de Concile de Trente aux Instituts Séculiers. — Paris-Bruges: Desclée de Brouwer (1956). 620 S. br. 400 bfr.
- Lenz, Hubert: Die Kirche und das weltliche Recht. Ein Handbuch für Geistliche und Kirchenvorstände. — Köln: Bachem 1956. 440 S. Lwd. 28,— DM.

### ASZETIK

- Meyer, Wendelin O. F. M.: Wege zur ungeteilten Gottesliebe. Konferenzen für Ordensfrauen über Denkprüche des hl. Ignatius von Loyola. — Kevelaer: Butzon & Bercker (1956). 157 S. Ln. 5,80 DM.
- Pies, Otto S. J.: Das große Gespräch. Winke für das innerliche Leben. — Kevelaer: Butzon & Bercker o. J. 150 S. Ln. 5,80 DM.

### VERSCHIEDENES

- Der große Herder. 5., neubearb. Aufl. von Herders Konversationslexikon. Bd. 9. Test bis Zz. — Freiburg: Herder 1956. 1552 Sp. Gzln. 43,— DM; Hldr. 50,— DM; Hfr. 56,— DM.



# Die Internationale film-Revue

wichtig und aktuell

für alle, die es als ihre Aufgabe ansehen, „dafür einzutreten, daß der Film einen würdigeren Platz unter den großen Ausdrucksmitteln des menschlichen Geistes einnehme“. Die Zeitschrift ist

unentbehrliches Rüstzeug

nicht nur für die in der Filmwirtschaft Schaffenden, sondern für alle am Film kulturell, erzieherisch und seelsorglich interessierten Kreise, für kirchliche und staatliche Filmstellen, Gruppen und Institute der Jugend- und Volksausbildung, Filmclubs, Filmarbeitskreise, Priesterseminare, Pädagogische Akademien, Seelsorger, Lehrer und Professoren.

# Die Internationale film-Revue

ist die deutschsprachige Ausgabe der Gesamtzeitschrift, die in mehreren Sprachen von der Internationalen Katholischen Filmzentrale, Brüssel, herausgegeben wird.

Sie behandelt alle mit dem Film zusammenhängenden Probleme von hoher geistiger Warte aus und gibt eine umfassende Übersicht über die Filmarbeit in allen Ländern der Welt. Sie ist die Stätte des Austauschs und der Begegnung zwischen dem Filmschaffen und der kulturellen Filmarbeit in den deutschsprachigen Ländern und allen anderen Ländern, vor allem Europas und Amerikas.

Sie lesen in der Internationalen Film-Revue

— Heft 1 und 2 des 3. Jahrganges 1956 —

Verantwortung braucht Freiheit, Fragen und Gedanken eines Produzenten / Der Film im Dienste der Völkerverständigung / Der Filmregisseur / Der Film in der Sowjetzone / Film in der Tschechoslowakei / Der Film in Rumänien / Was fehlt dem deutschen Film? / Die gegenwärtige Filmsituation in Österreich / Zur Jugendfreigabe der Freiwilligen Selbstkontrolle. Vergleich mit den Filmdienst-Bewertungen / Bemerkungen zum deutschen Filmplakat / Film der Zukunft? / Die Ursachen des Sensationshungers / Um die Gründung einer internationalen Zentrale „Film und Jugend“ / Mannheim wird wohl nur ein Beispiel bleiben / Das deutsche Institut für Filmkunde / Ring für Jugendfilmarbeit tagte in Trier / Erfreuliches und Unerfreuliches aus Österreich.

# Die Internationale film-Revue

erscheint jährlich in 6 Heften zu je 52 Seiten, Großformat, Kunstdruckpapier, reich illustriert. Bezugspreis für den Halbjahrgang 9,— DM. Einzelheft 3,50 DM.

PAULINUS - VERLAG TRIER

# *Ein neues Predigtbuch!*

HEINRICH FASSBINDER

## **Sämann Gottes**

### **Predigtgedanken**

*480 Seiten auf bestem holzfreiem Papier, Ganzleinen-Band  
mit Schutzumschlag DM 14,80*

Der durch zahlreiche Veröffentlichungen bekannte Verfasser des Predigtbuches „Der heilige Ring“ legt hier neue „Predigtgedanken“ vor. Die vielbeschäftigten Seelsorger werden dieses Werk freudig begrüßen, da es ihnen eine reiche Hilfe für die Ausübung ihres verantwortungsvollen Predigtamtes zu leisten vermag. Es bietet Kurzpredigten für alle Sonntage des Jahres, einen Zyklus von Fastenpredigten sowie Predigten zu allen höheren Festen und für eine Reihe von besonderen Anlässen. Der Prediger, der sich um eine vertiefte Darstellung der Glaubenswahrheiten und um eine wirksame Förderung des christlichen Lebens seiner Hörer bemüht, findet hier eine Fülle von zeitnahen, fruchtbaren Gedanken. Alle brennenden Fragen unserer Gegenwart werden behandelt, und zwar in einer sprachlichen Formung, die den Menschen von heute anspricht. Kein Seelsorger sollte versäumen, nach diesem wertvollen Buche zu greifen, um aus ihm neue Anregungen und Wegweisungen für seine Predigt-tätigkeit zu empfangen. Auch dem nach religiöser Vertiefung strebenden Laien bietet das Werk eine gehaltvolle und innerlich bereichernde Lektüre für besinnliche Stunden.

*Zu beziehen durch den Buchhandel*

PAULINUS - VERLAG TRIER

Es erschien die dritte Auflage

BERNHARD HARING

# DAS GESETZ CHRISTI

MORALTHEOLOGIE IN EINEM BAND  
DARGESTELLT FÜR PRIESTER UND LAIEN

1448 Seiten handlich in Ganzleinen gebunden 48,- DM

*Erste Auflage erschien im November 1954*

Man hat hier in einem Band wirklich ein Handbuch vor sich, das die ganze Fülle der in den letzten Jahrzehnten in Büchern, Zeitschriften und Persönlichkeiten wachgewordenen moraltheologischen Problematik in einer bewundernswerten Übersicht und Klarheit vorgelegt. Man kann sich das Lesen vieler Bücher der moraltheologischen Disziplin schenken, wenn man dieses eine Buch gründlich immer wieder durcharbeitet. Trotz des großen Umfanges ist seine Gliederung übersichtlich, jedes Kapitel reich, prägnant und kurz gefaßt. Viele neue Themen, die unserer Zeit ein existentielles Anliegen geworden sind, sind in dieses Handbuch der Moral schon aufgenommen, z. B. das Recht der Untertanen auf Widerstand, oder die freiheitsmindernde Bedeutung der Angst. In diesem Werk fühlt man den Fortschritt, den die theologische Wissenschaft in den letzten dreißig Jahren gemacht hat. Es widerlegt die nicht selten verbreitete Meinung, daß es in der Theologie keinen Fortschritt gebe. Der Fortschritt der Theologie liegt in der Vertiefung ihrer Probleme. Das Werk hat den Vorteil, von einem Kopf geistig konzipiert zu sein; dennoch aber hat ein ganzes Team bedeutender Fachleute wesentliche Mitarbeit geleistet, wodurch das Werk zu dem geworden ist, was es ist: das bedeutendste Werk der Moraltheologie der Gegenwart, das auf lange Zeit hin unübertroffen sein wird. Es gehört wirklich in die Bibliothek jedes Seelsorgers.

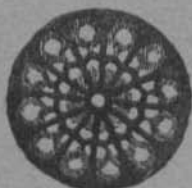
*D. DR. GERARD FISCHER, Hochschulprofessor in Freising im „Klerusblatt“*

*Durch den Buchhandel*

*Verlangen Sie bitte Prospekt, Leseproben und Originaldruckbogen*

ERICH WEWEL VERLAG · FREIBURG IM BRSG.

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMALEREI  
TRIER/MOSEL  
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938**

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier - Hauptmarkt**

Fernruf 4492

Einladung zur Subskription  
bis 1. November 1956

*Gott-Mensch-Universum*

Die Antwort des Christen auf den  
Materialismus der Zeit

Herausgegeben

von J. d. Bivort de la Saudée  
Subskr.-Preis DM 21,-

Ansichtssendungen stehen jederzeit zur  
Verfügung

Johannes Lohmüller

**Sowjetzone, Osten, Ostkunde  
in Erziehung und Unterricht**

broschiert DM 4,50

Aus dem Inhalt:

Was sagen wir den Deutschen aus der Sowjetzone am Tage X und wie verhalten wir uns ihnen gegenüber? – Kommunismus im Kindergarten – Deutscher Osten und Religionsunterricht – Ostlandkunde und Schulbuch –

Zu beziehen durch den Buchhandel

**PAULINUS-VERLAG TRIER**

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

65. JAHRGANG  
PÄSTOR BONUS

---

## inhalt

---

### AUFSÄTZE:

- Amos, der Mann, den Gott mit unwiderstehlicher Gewalt zum  
Propheten machte / Hubert Junker, Trier . . . . . 321  
Die Sakramente als Zeichen Christi / Ignaz Backes . . . . . 329  
Die „Katholische Schulbibel“ und ihre Revision / Adolf Knauber 337

### KLEINERE BEITRÄGE:

- Christliche Glaubenslehre und Hegelsches System / P. Hoßfeld, Bonn 362  
Zur Christologie des Nikolaus von Kues / Ignaz Backes . . . . . 369  
Pastoralliturgischer Weltkongreß Assisi September 1956 / B. Fischer 371  
Internationaler Kongreß der Alttestamentler / H. Groß . . . . . 375

- BESPRECHUNGEN . . . . . 378

### EINGESANDTE SCHRIFTEN

---

1956 - Heft 6

---

PAULINUS-VERLAG-TRIER



**In den Schriftenstand jeder Kirche gehört**

das bereits in 5. Auflage erschienene aufklärende Schriften

über „Jehovas Zeugen“ – die Neuapostolische Kirche –

Die Siebenten-Tags-Adventisten;

## **Falsche Propheten**

Von Professor Dr. Wilhelm Bartz

48 Seiten, broschiert 0,50 DM

PAULINUS - VERLAG TRIER

### **Loewenberg'sche Buchhandlung**

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfehlte sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke  
aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-  
geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfsinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 28 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfsinum (Alttestamentliche Einleitung und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfsinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfsinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreiheit 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfsinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Müßner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleiter: Prof. Dr. Linus Hofmann und Prof. Dr. Heinrich Groß, beide Trier, Rudolfsinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Hefen (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

## Amos,

der Mann, den Gott mit unwiderstehlicher Gewalt zum Propheten machte

Von Professor Dr. Hubert Junker, Trier

Die Propheten des Alten Testaments sind für uns nicht bloß geschichtliche Gestalten, die es zu verstehen gilt. Ihr Wort tritt uns in der Heiligen Schrift heute noch mit dem gleichen Anspruch gegenüber, mit dem jene Männer vor ihre Zeitgenossen traten, mit dem Anspruch, wirklich im Namen und im Auftrag Gottes zu uns zu sprechen. Darum bewegt auch uns noch in gleichem Maße wie ihre Zeitgenossen die Frage: „Ist dieser Anspruch ernst zu nehmen? Können und müssen wir glauben, daß die Propheten des Alten Testaments nicht aus eigenem Antrieb sprachen, um ihre persönlichen Auffassungen und Meinungen darzulegen, sondern vielmehr wirklich Worte und Weisungen verkündigten, die ihnen von Gott her gekommen waren?“ Die Antwort auf diese Frage wollen wir heute in der Weise suchen, daß wir einen dieser Propheten in der Art und Weise seines Auftretens ganz aus der Nähe betrachten, um zu sehen, ob er Glauben und Vertrauen verdient. Wir wählen einen Propheten, der uns dazu besonders günstige Gelegenheit bietet, weil sein Buch uns nicht nur den Inhalt seiner prophetischen Botschaft bietet, sondern auch einen lebendigen und klaren Eindruck von dem Charakter und dem Auftreten dieses Mannes vermittelt. Es ist der Prophet Amos.

Um das Jahr 750 v. Chr. befand sich das nord-israelitische Reich scheinbar in blühendem Zustande. Der König Jeroboam II. hatte in erfolgreichen Kämpfen die Aramäer von Damaskus besiegt, die vorher Israel so oft bedrängt und in Not gebracht hatten. In religiöser Hinsicht jedoch standen die Verhältnisse in Nordisrael noch so wie zur Zeit Jeroboams I., der vor etwa 180 Jahren die nordisraelitischen Stämme vom Reiche Davids und von Jerusalem losgerissen hatte. In den Heiligtümern von Dan und Bethel, die Jeroboam als Gegenstücke zum Tempel von Jerusalem gegründet hatte, verehrte man wohl Jahwe, den Gott der Väter, aber man verehrte ihn unter dem Symbol des Goldenen Kalbes, das einst Moses so scharf verurteilt und bekämpft hatte<sup>1</sup>. In den Augen der Frommen, bei denen die von Moses verkündete reinere Gottesvorstellung noch lebendig war, galten diese Goldenen Kälber oder Stierbilder als eine des wahren Gottes unwürdige Vorstellung und darum als Götzenbilder.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu meinen Artikel „Traditionsgeschichtliche Untersuchung über die Erzählung von der Anbetung des Goldenen Kalbes (Ex 32)“ in dieser Zeitschrift, Jhg 60 (1951) S. 232—242.

## 1. Amos predigt in Bethel

In dem Vorhof dieses nordisraelitischen Heiligtums von Bethel trat nun, etwas vor 750, eines Tages ein fremder unbekannter Mann vor die dort zu einer Festfeier versammelte Gemeinde. Sein Äußeres kennzeichnete ihn als einen Schaffhirten. Er kam von weit her aus dem Hirtendorf Thekoa in der Bergwüste von Juda, westlich vom Toten Meere, die heute noch die einsamste und verlassenste Gegend von Palästina ist. Die Hirten, die dort mit ihren Schaf- und Ziegenherden den spärlichen Weideplätzen nachzogen, waren einsame Menschen, die nur selten mit anderen Menschen zusammenkamen.

Was hatte nun dieser Mann aus der Einsamkeit, fern von seiner Heimat, fremden Menschen zu sagen? Er verkündete ihnen eine Botschaft im Namen Gottes. Zunächst hörte man ihm neugierig und dann mit steigendem Interesse zu. Denn er kündigte ein göttliches Strafgericht gegen die feindlichen Nachbarn an. Zuerst gegen die Erbfeinde Nordisraels, die Aramäer. Er begann: „So spricht der Herr: Wegen der drei Schandtaten (der Aramäer) von Damaskus und wegen der vier halte ich es nicht länger zurück (das Strafgericht). Weil sie nämlich mit eisernen Dreschwalzen Gilead gedroschen — d. h. dieses nordisraelitische Gebiet grausam und unbarmherzig verwüstet hatten —, darum lege ich Feuer an das Haus des Hazaël, und es soll die Paläste des Benhadad verzehren“ (1, 3 f.). An das Auftreten von Propheten, die Gottessprüche verkündeten, war man in Israel seit den Tagen des Moses gewohnt. Darum war das Auftreten des Amos für seine Zuhörer nichts absolut Neues. Und diesem Mann, der so willkommenen Gottesspruch gegen die Feinde Israels brachte, glaubte man ohne weiteres gern, daß er im Namen Gottes sprach.

Auf die Botschaft gegen die Aramäer ließ Amos mit den gleichen Worten und Wendungen eine ähnliche gegen die Philister folgen: „So spricht der Herr: Wegen der drei Schandtaten der Bewohner von Gaza, und wegen der vier, halte ich es nicht länger zurück. Weil sie nämlich eine ganze Schar von Flüchtlingen fortgeschleppt haben, um sie an die Edomiter auszuliefern, so lege ich Feuer an die Mauern von Gaza, und es soll seine Paläste verzehren“ (1, 6 f.).

Und so folgen dann, immer mit den gleichen monoton wiederholten Wendungen, Drohwissungen gegen die Phönikier von Tyrus, gegen die Edomiter, die Ammoniter und die Moabiter. Wie in gleichmäßig sich wiederholenden Donnerschlägen ließ Amos das Gewitter des göttlichen Zorngerichtes alle Nachbarvölker rings um Israel treffen. Wir können uns vorstellen, wie die Menge mit steigendem Interesse und Wohlgefallen dem Propheten zuhörte.

Doch dann fängt sie an, unruhig zu werden. Denn Amos fährt im gleichen Ton und Ausdruck weiter: „Wegen der drei Schandtaten J u d a s ,

und wegen der vier, halte ich es nicht länger zurück. Weil sie nämlich das Gesetz des Herrn verworfen und seine Gebote nicht beobachtet haben, sondern sich verführen ließen von ihren Lügengöttern, hinter denen schon ihre Väter hergelaufen sind, darum lege ich Feuer an Juda, und es soll die Paläste Jerusalems verzehren“ (2, 4 f.).

Nun war es nicht mehr ein fremdes Volk, dessen Unglück reine Genugtuung bei den Zuhörern weckt, sondern Juda war doch, trotz aller Eifersucht zwischen Samaria und Jerusalem, ein Brudervolk. Und der Grund, aus dem Juda das Gericht Gottes angedroht wird, vergrößert noch die Unruhe: „Weil sie das Gesetz des Herrn verworfen und seine Gebote nicht beobachtet haben!“ Ja, wenn das von Juda gesagt wird, wie steht es denn damit bei uns in Israel? So fragten unwillkürlich die Zuhörer. Sie merken plötzlich: Über ihnen hat sich unversehens in der Rede des Amos ein Gewitter zusammengezogen. Der letzte Blitzschlag hat schon das Nachbarhaus Juda getroffen. Die unwillkürlich aufsteigende Angst ihres schlechten Gewissens sagt ihnen: Der nächste Schlag trifft uns<sup>2</sup>!

Und schon hören sie Amos in seiner erschreckenden, monotonen Rede weiterfahren: „Wegen der drei Schandtaten Israels, und wegen der vier, halte ich es nicht länger zurück. Weil sie nämlich für Geld den Gerechten verkaufen, und den Bedürftigen für ein paar Schuhe, weil sie in den Erdenstaub niedertreten das Haupt des Armen, und die Hilflosen vom Wege abdrängen“ (2, 6 f.). Und nun folgt eine eindringliche Strafpredigt über die religiösen und sittlichen Entartungen des Volkes, die mit der Drohung eines strengen Gerichtes schließt; bei diesem Gericht wird „dem Schnellen die Flucht vergehen und dem Starken seine Kraft nicht mehr helfen können“ (2, 14). Die Zuhörer sind niedergeschmettert.

## 2. Die Priester von Bethel gegen den Propheten

Doch nachdem der erste, betäubende Eindruck dieser Predigt vorüber war, richtet sich der egoistische Selbstbehauptungstrieb der Betroffenen wieder auf. Wahrscheinlich waren es die Priester von Bethel, die das Volk zu beruhigen suchten mit dem Hinweis: Die Botschaft dieses Mannes kann nicht von Jahwe, dem Gott Israels, kommen. Er verkündet ja die

<sup>2</sup> Wenn man diese genaue Ausrichtung der großen Einleitungsrede des Buches Amos auf die Situation des Amos in seiner Predigt vor der Versammlung der Nordisraeliten in Bethel beachtet, so wird man die in vielen neueren Kommentaren vertretene Auffassung, daß eine größere Anzahl der „Sprüche gegen die Fremdvölker“ nicht zum ursprünglichen Text gehört, nicht annehmen können. Die Sprüche gegen die fremden Völker stehen nicht um ihrer selbst willen da, sondern sind, wie gezeigt, Mittel zum Zweck für den Propheten, und darum darf aber auch keiner, besonders nicht der Spruch über Juda, fehlen. Die Nennung der Nachbarn Nordisraels bildet eine geschlossene Kette um dieses.

Verwerfung Israels, und Jahwe kann doch sein Volk, das er einst so wunderbar aus Ägypten befreit hat, das er allein aus allen Völkern der Erde als sein Volk erwählt hat, Jahwe kann doch dieses Volk nicht verwerfen, wie Amos angedroht hat!

Amos hört solche Reden, und eines Tages tritt er wieder vor die Menge, die man damit beruhigt hat. Er greift das Beruhigungswort auf und gibt darauf im Namen Gottes eine Antwort, ebenso kurz wie schlagend: „Höret dieses Wort, das Jahwe wider euch, ihr Israeliten, gesprochen hat, wider das ganze Geschlecht, das ich aus Ägypten herausgeführt habe! Euch allein habe ich erwählt aus allen Geschlechtern der Erde. Gerade darum suche ich an euch heim alle eure Missetaten!“ (3, 1 f.)

Damit hat Amos die Beruhigung des Volkes erbarmungslos zerstört. Nun wissen die Israeliten: die göttliche Auserwählung bietet ihnen keine Sicherheit, in der sie in vermessenem Vertrauen sorglos dahinleben könnten, sondern sie legt ihnen strenge Verantwortung auf. Wenn Israel sündigt, wird es nicht weniger sondern strenger gestraft werden als die Heiden.

Gegen diese religiöse Logik vermochten die Priester von Bethel nicht viel zu sagen, aber sie warteten auf eine Gelegenheit, gegen den lästigen Mahner einzuschreiten. Eines Tages verkündet er in einer seiner Gerichtsdrohungen das Wort: „Gott wird sich mit dem Schwert erheben wider das Haus des Jeroboam“ (7, 8). Da greift Amasia, der oberste Priester von Bethel, ein. Er läßt dem König Jeroboam melden: „Amos erregt Aufruhr wider dich mitten im Hause Israel, und das Land kann seine Reden nicht länger ertragen.“ Dem Propheten selbst gibt er ein strenges Redeverbot; er sagt: „Seher, mach dich fort und flieh nach Juda! Dort verdiene dir dein Brot und tritt als Prophet auf. In Bethel aber darfst du nicht mehr als Prophet auftreten. Denn dies ist ein königliches Heiligtum“ (7, 12).

Amasia behandelt den Amos hochmütig von oben herab als einen Mann, der als Prophet auftrete, um damit sein Brot zu verdienen. Es gab schon von alter Zeit her in Israel neben den großen Propheten, von deren Auftreten die Schrift berichtet, auch Propheten, die in größeren Gemeinschaften lebten und vielfach sich als Jünger um große prophetische Führer scharten, wie um Samuel, Elias und Elisaus, die darum als Prophetenjünger oder auch als Propheten bezeichnet wurden. Diese Prophetengemeinschaften waren einst Helfer des Elias in seinem Kampf gegen den heidnischen Kult des Baal gewesen; aber in späterer Zeit war die religiöse Entartung auch in diese Gemeinschaften eingedrungen, und vielfach waren sie nicht mehr die Träger einer reinen und würdigen Gottesverehrung, sondern sie gaben sich aus Gewinnsucht dazu her, auf gleiche Art und mit ähnlichen Mitteln wie die heidnischen Wahrsager dem Volk willkürliche Orakel im Namen Jahwes zu erteilen. Solche entarteten



Prophetenkreise hat z. B. der Prophet Micha, der etwas später als Amos lebte, im Auge, wenn er verkündet: „So spricht Jahwe wider die Propheten, die mein Volk irreführen, die da Heil verkünden, wenn sie etwas mit den Zähnen zu beißen haben, die aber den Krieg predigen wider den, der ihnen nichts in den Mund steckt“ (Mi 3, 5).

Im Hinblick auf solche entartete Prophetenkreise versteht man den verächtlichen Ton in den Worten des Priesters Amasia. Er will Amos als einen Propeten dieser Art hinstellen, der nach Bethel gekommen sei, um etwa bei den Opfermahlzeiten der Festpilger seinen Anteil mitzubekommen. Damit will er sein Ansehen im Volk untergraben. Amos widerlegt seine Verdächtigung mit einer schlichten und sachlichen Feststellung. Er sagt: „Ich war kein Prophet<sup>9</sup> und kein Prophetenjünger; vielmehr ein Schafhirt, der sich Maulbeerfeigen ritzte“ — diese Frucht muß vor der Reife mit einem Messer aufgeritzt werden —, „aber Jahwe nahm mich hinter der Herde fort und gebot mir: Geh, tritt als Prophet auf vor meinem Volke Israel!“ (7, 14 f.)

Das ist ein ganz schlichtes unpathetisches Wort. Der erste Teil stellt fest: Amos brauchte nicht Prophet zu werden, um sein Brot zu verdienen. Als H i r t hatte er sein zwar bescheidenes aber zuverlässiges Auskommen. Im zweiten Teil gibt er an, was ihn dann trotzdem zum Propheten gemacht hat: Jahwe selbst hat ihm befohlen, als Prophet in Israel aufzutreten. Das ist sehr kurz gesagt, aber nach der Meinung des Amos genügte es. Seinem einfachen und geraden Sinne galt es als eine Selbstverständlichkeit: 1) Ein Mensch konnte nur dann wagen als Prophet aufzutreten, wenn Gott ihn dazu berief und ihm einen Auftrag gab; und ebenso selbstverständlich war für ihn: 2) Wenn G o t t zu einem Menschen sprach und ihm einen Auftrag an sein Volk gab, so war es für diesen Menschen ganz unmöglich, diesem Auftrag nicht zu gehorchen.

### 3. Zeugnis des Amos für die Wahrheit seiner Berufung

Diese so großartig einfache und klare Auffassung vom Verhältnis des Propheten zu Gott finden wir ohne jede bewußte Reflexion, ganz unmittelbar, und darum um so überzeugender ausgedrückt in einer anderen Rede, in der Amos dem Volke klarzumachen sucht, daß er wirklich in Gottes Auftrag zu ihnen spricht. Die Rede bewegt sich in einer langen Reihe von eindringlichen Fragen, die in gleichnishaft anschaulichem Ausdruck sich an die Zuhörer richten. Amos beginnt:<sup>4</sup> „Können wohl zwei zusammentreffen, wenn sie sich nicht verabredet haben“ (3, 4)?

<sup>9</sup> Die Übersetzung: „Ich bin kein Prophet“ und die entsprechende Deutung, daß Amos hier für sich die Bezeichnung „Prophet“, hebr. *nābī*, zurückweise, erledigt sich schon durch den Hinweis, daß Amasia den Amos nicht als „Prophet“ — *nābī* —, sondern als „Seher“ — *chōzēh* — angeredet hatte. Daher konnte Amos gar nicht jene Bezeichnung zurückweisen.

Das ist kein allgemeines beziehungsloses Gleichnis, sondern „die Zwei“, von denen Amos hier spricht, sind der Prophet und Gott. Die Frage will dem Volke klar machen: Ein rechter Prophet kann doch seine Botschaft nur dann im Namen Gottes verkünden, wenn Gott vorher mit ihm gesprochen hat. Handelte er anders, so würde er gerade so unvernünftig handeln, wie jemand, der aufs Gratewohl losgeht, um einen andern an einem bestimmten Orte zu treffen. Denn der Prophet, der im Namen Gottes ein Strafgericht ankündigt, muß ja bei dieser Verkündigung mit Gott zusammentreffen, indem dieser die Verkündigung seines Propheten erfüllt und dadurch als göttliche Botschaft bestätigt. Wollte ein Prophet aufs Gratewohl eine solche Botschaft verkündigen, so würde er ja durch die Nichterfüllung seiner Drohung als Lügenprophet entlarvt werden.

Weil also ein Prophet gar nicht wagen kann, ohne göttlichen Auftrag eine solche Botschaft wie Amos zu verkündigen, darum darf aber auch das Volk eine solche Botschaft nicht leicht nehmen. Sie stammt ja von Gott, der sein Wort auch sicher wahrmachen wird. Darum ist ein solches Wort nach dem anschaulichen Vergleich des Amos gefährdend wie das Brüllen des Löwen. Und so fährt er denn fort mit der Frage: „Brüllt der Löwe im Walde, ohne daß er Beute vor sich hat? Läßt der Junglev seine Stimme aus der Höhle vernehmen, ohne daß er einen Fang gemacht hat?“ Wenn der Löwe brüllt, so steht er entweder unmittelbar vor seiner Beute, so daß sie ihm nicht mehr entrinne kann, oder er hat sie bereits in seine Höhle geschleppt, wo sie ihm niemand mehr abjagen und entreißen kann. So ist es auch, wenn Gott sein drohendes Wort durch seinen Propheten ergehen läßt: Niemand vermag sich vor diesem Wort durch Flucht zu retten!

Noch ein weiterer Vergleich soll dem Volk die tödliche Gefahr zum Bewußtsein bringen, vor die es sich durch das von Amos verkündete Gotteswort gestellt sieht: „Kann sich ein Vogel in das Netz stürzen, ohne daß ihm darin ein Stellholz droht? Und schnellst etwa ein Netz vom Boden empor, ohne daß es fängt?“

Man benutzte zum Vogelfang Netzfallen, in denen ein um einen Bügel gespanntes Netz über dem Vogel zusammenschlug, sobald dieser an der Lockspeise zerrte. Denn die Lockspeise war an dem Stellholz befestigt, das bei der leinsten Berührung den Mechanismus der Falle zum Klappen brachte. Sobald ein Vogel sich also auf ein solches Netz stürzte, um die Lockspeise zu nehmen, war er verloren; denn die Falle schlug so schnell über ihm zusammen, daß kein Fortfliegen mehr möglich war.

<sup>4</sup> Vgl. die textliche und theologische Interpretation dieses Abschnittes (Am. 3, 3—9) in meinem Artikel „Leo rugit, quis non timebit? Deus locutus est, quis non prophetabit“ in dieser Zeitschrift, Jhg. 59 (1950) S. 4—13.

In gleicher Gefahr, sagt Amos, ist Israel. Gottes Drohwort, das er ihnen verkündet hat, wird ihnen zur Falle, wenn sie sich nicht dadurch warnen lassen, sondern sorglos in die angedrohten Gefahren gehen.

Darum ist ihm das Verhalten des Volkes unbegreiflich. Es steht im Gegensatz zu der klugen Vorsicht, die sonst Menschen in der Gefahr üben. Darauf weist sie Amos hin mit der Frage: „Stößt man in der Stadt in die Trompete, ohne daß die Leute in Schrecken geraten?“

Wenn der Wächter vom Stadtturm einen heranziehenden Feind mit seinem Signal meldet, wird niemand in der Stadt so leichtsinnig sein und diese Warnung unbeachtet lassen. So hat auch der Prophet als der von Gott bestellte Wächter für Israel den Alarmruf ausgestoßen, und das Volk mußte darob in Schrecken geraten und auf ihn hören.

Dies mußte Israel um so mehr tun, als es das Tun Gottes aus den Erfahrungen seiner Geschichte genugsam kennt. Alle Wechselfälle in der Geschichte Israels waren Schickungen Gottes. „Es geschieht ja kein Unheil, das Jahwe nicht bewirkt.“ Das ist eine feste Überzeugung, die Amos auch bei seinen nordisraelitischen Zuhörern voraussetzen kann. Und noch auf eine weitere Erfahrung aus der Geschichte Israels verweist der Prophet: Gott hat die großen Schicksalsschläge in der Geschichte Israels nicht ohne vorherige Warnung eintreffen lassen. Amos kann es als eine aus der Überlieferung Israels abgeleitete Erfahrung aussprechen, die auch seine Zuhörer anerkennen müssen: „Jahwe, der Herr, führt nichts aus, ohne daß er seinen Ratschluß offenbart an seine Knechte, die Propheten“ (3, 7).

Wenn also einer dieser Knechte Gottes, ein Prophet, dem er seinen geheimen Ratschluß geoffenbart hat, nun im Namen Gottes den drohenden göttlichen Ratschluß seinen Mitmenschen verkündet, so können diese nicht gleichgültig bleiben. Jeder, der begreift, was ein solches Prophetenwort wirklich bedeutet, mußte darüber erschrecken, als ob er einen Löwen in unmittelbarer Nähe brüllen gehört hätte. Auf dieses Gleichnis, das er zu Anfang seiner Rede gebraucht hatte, kommt darum der Prophet am Schluß wieder zurück, aber nicht mehr in der Form eines bedingten Vergleichs: Wenn der Löwe brüllt..., sondern nun stellt er seine Zuhörer vor die klare, wuchtige Aussage: „Der Löwe hat gebrüllt! Wer sollte da sich nicht fürchten!“

Der Satz bringt den Zuhörern ihre Lage mit unerbittlicher Klarheit zum Bewußtsein. Gottes Wort, das Amos ihnen verkündet hat, ist gefahrdrohend für sie, als ob sie einen Löwen in nächster Nähe brüllen gehört hätten. Diese Deutung des Vergleichs spricht der Schlußsatz der Rede dann ausdrücklich aus: „Jahwe hat gesprochen! Wer mußte da nicht als Prophet auftreten?“

Der Satz ist überraschend für den Leser formuliert. Hätte Amos bloß den Vergleich des vorhergehenden Satzes deuten wollen, so hätte

er sagen müssen: „Jahwe hat gesprochen! Wer sollte sich da nicht fürchten?“ Doch eine solche Deutung wäre überflüssig gewesen, da die Zuhörer aus dem Zusammenhang diesen Sinn des Vergleiches schon ganz klar haben mußten. In dieser Deutung hätte der Vergleich auch nicht unmittelbar genug auf die Zuhörer gewirkt. Sie hätten sagen können: Wir haben ja nicht die Stimme Jahwes selbst vernommen oder, bildlich gesprochen: nicht selbst das Brüllen des Löwen gehört, sondern nur das Wort des Amos. Und darum will ihnen der Prophet zum Bewußtsein bringen, daß sein Wort nichts anderes ist als das unmittelbare Echo des Wortes Jahwes selbst. Gott hat zu ihm gesprochen und ihm aufgetragen, dem Volke Israel das bevorstehende göttliche Strafgericht zu seiner Warnung zu verkünden. Darum kann er, Amos, ja gar nicht anders, als diesen Auftrag ausführen, und er kann sich auch von niemand an der Ausführung dieses Auftrages hindern lassen. Seine Zuhörer aber dürfen seine Predigt nicht für das Wort eines Menschen nehmen, sondern für das Wort Jahwes selbst, oder im Gleichnis gesprochen: In der Verkündigung des Amos, die nur das notwendige Echo des Wortes Jahwes ist, hat auch das Volk das gefährdrohende Brüllen des Löwen vernommen.

Diese Rede, in der Amos seine Zuhörer von seinem göttlichen Auftrag zu überzeugen sucht, damit sie auf sein Wort hören, darf nicht als der Versuch eines theologischen Beweises für die Echtheit der Prophetie im allgemein verstanden werden, sondern als ein persönliches Zeugnis des Amos über das Erlebnis, das ihn selbst gezwungen hat, Prophet Gottes zu werden. Seine Überzeugungskraft ruht darum nicht auf besonders tiefen gedanklichen Beweisgründen, sondern auf der schlichten, ehrlichen Wahrhaftigkeit des Zeugen, die wir unmittelbar aus seinem klaren, von jedem hohlen Pathos freien Zeugnis heraushören. Wir können es kurz dahin zusammenfassen: Er, Amos, hat Gottes Wort und Auftrag vernommen. Darum muß er ihn weiterverkündigen, und seine Zuhörer müssen darum auf dieses Wort hören, weil es nicht sein Wort, sondern Gottes Wort ist.

Es steht hinter diesem Zeugnis eine gewisse Naivität. Aber das ist nicht die Naivität eines kindlich unvollkommenen Denkens, sondern die Naivität eines kindlich lautern und aufrichtigen Gewissens, die Naivität der ganz wahrhaftigen Menschen, die im Grunde gar nicht begreifen, daß ein Mensch im Ernst wissentlich lügen und betrügen kann. Diese Naivität des ganz lautern und wahrhaftigen Menschen, die wir nicht nur aus diesem einen Wort, sondern aus der ganzen Verkündigung des Amos heraushören, ist für jeden, der dafür das rechte Empfinden besitzt, der überzeugendste Beweis dafür, daß wir in ihm einen Mann sehen dürfen, der wirklich Gottes Stimme vernommen hat und darum in Gottes Namen und Auftrag zu uns spricht.

# Die Sakramente als Zeichen Christi

Von Professor Dr. Ignaz Backes, Trier

Vom Katechismus her ist uns geläufig, in den Sakramenten Gnadenmittel zu erblicken. Diese Sicht bestimmt weithin die Weise, wie der Seelsorger die Sakramente verkündet und verwaltet. Die Sakramente so zu sehen, ist durchaus richtig, weil die Sakramente zum Heile notwendig sind<sup>1</sup>. In diesem Lichte sind die kirchlichen Mahnungen zu bereitwilliger Spendung und zu eifrigem Empfang zu sehen. Wo aber im Vordergrund nur das Heil des einzelnen steht, da ist die Gefahr gegeben, daß der Empfänger des Sakramentes nicht auf die Gemeinschaft, die durch das Sakrament gebildet wird und im Sakramente sich offenbart, genügend achtet. Den Spender bringt die einseitige Schau auf die Sakramente als Gnadenmittel in die Gefahr, im Handwerklichen aufzugehen und im Betriebe eines äußeren Vollzuges zu bleiben. Endlich wird die Gnade als Wirkung solcher Gnadenmittel zu sehr nur als Sache betrachtet, so daß die persönliche Beziehung des Christen zu Christus weniger zur Geltung kommt als der dingliche Gnadenbesitz.

Daher ist diese Schau der Sakramente zu ergänzen durch die Sicht auf ihre Eigenart, Zeichen zu sein<sup>2</sup>. Keine Religion kommt ohne Symbole aus<sup>3</sup>. Diese allgemeine Notwendigkeit religiöser Zeichen ergibt sich aus der Natur des Menschen, der aus Leib und Seele zusammengesetzt ist. Der Mensch will vom sichtbaren Zeichen religiös angeregt werden und seiner religiösen Gesinnung durch äußere Zeichen Ausdruck geben<sup>4</sup>.

Unsere sieben christlichen Sakramente sind von Christus eingesetzt<sup>5</sup>. Immer, wo sakramentales Handeln in der katholischen Kirche sich ereignet, geschieht daher ein Bekenntnis zu Christus, dem Stifter der Sakramente<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Denz. 847. Diese Notwendigkeit ist nicht dieselbe gewesen für die einzelnen Stufen der Heilsgeschichte und ist nicht dieselbe für die einzelnen Sakramente des Neuen Bundes.

<sup>2</sup> Für Thomas v. A. sind die Sakramente zunächst Zeichen. Vgl. S. th. 3 q. 60, q. 62 a. 3.

<sup>3</sup> Vgl. das vom Thomas, S. th. 3 q. 61 a. 1 zitierte Wort aus Augustinus, *Contra Faustum* c. 11 (MPL 42, 355; CSEL 25, 1 p. 510): *In nullum nomen religionis seu verum seu falsum coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibillum consortio colligentur*. Vgl. Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie* 3 (Einsiedeln 1956) 291 f., 295 f.

<sup>4</sup> Vgl. Thomas, S. th. 3 q. 61 a. 1.

<sup>5</sup> Zum Begriff der Einsetzung vgl. Thomas, S. th. 3 q. 64 a. 2—3.

<sup>6</sup> Vgl. Thomas, S. th. 3 q. 61 a. 4 c.: *Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem, qua homo iustificatur*. Vgl. q. 64 a. 3 c.



Von diesem Urheber und seiner Konstitution ist in die Sakramente etwas eingegangen, was auf ihn zurückweist<sup>7</sup>. Christus ist das unsichtbare Wort Gottes, das als Mensch in Leib-Seele-Einheit erschienen ist. So sind auch im Sakramente miteinander verbunden das heiligende unsichtbare Wort Gottes, das hörbare Glaubenswort, die Form, und die davon in ihrer sakramentalen Bezeichnung bestimmte Materie<sup>8</sup>.

Die hypostatische Union vollzog sich so, daß der Sohn Gottes mit der menschlichen Seele Christi sich unmittelbar vereinigte. Der Leib wurde erst durch die Zugehörigkeit zur Seele und in seiner Verbindung mit ihr aufnehmbar<sup>9</sup>. Ähnlich stellt im Sakramente die Form die unmittelbare Beziehung zu Christus her, während die Materie nur durch ihre Verbindung mit dem Worte des Glaubens ihren zeichenhaften Hinweis auf Christus erhält<sup>10</sup>. So können wir mit Papst Leo I. sagen: „Was an unserem Erlöser sichtbar war, ist in die Sakramente übergegangen“<sup>11</sup>. Die heiligen Riten, mit denen die Kirche die Sakramente umgibt, sind also ein Ehrenkranz, mit dem sie den Sohn Gottes selber schmückt.

Die Sakramente sind Zeichen des Gottmenschen, auch insofern er unser Heiland ist. Seine gottmenschliche Einheit ist ein seinhaftes und wirksames Verhältnis der beiden Naturen zueinander, bei dem die göttliche Natur die führende, bewegende, hauptursächlich tätige, die menschliche Natur aber die geführte, bewegte, das mit Gottes Heiligkeit erfüllte Werkzeug ist, nicht etwa ein totes Gerät, sondern ein lebendiges Werkzeug mit eigener Entschlußkraft<sup>12</sup>. In den lebendigen Taten dieses Menschen Christus ist uns die göttliche Heiligkeit geschenkt. Eine Tat Christi war sein Tod, als sühnende Genugtuung und als Opferhandlung<sup>13</sup>. Seine Auferstehung war Werk des Vaters und eigene Tat. Sein verkklärter

<sup>7</sup> Vgl. das von Thomas, S. th. 3 q. 61 a. 3 ob. 3 vorgebrachte und in ad 3 nicht zurückgewiesene Prinzip. Vgl. q. 60 a. 6 ad 3: *Sacramenta novae legis... quondam similitudinem ipsius in se habent*.

<sup>8</sup> Zu diesem Verhältnis vgl. Thomas, S. th. 3 q. 60 a. 6 c. ad 2, a. 7 ad 2, q. 62 a. 1 ad 2.

<sup>9</sup> Thomas erklärt dieses von Augustinus und Joh. v. Damaskus vorgebrachte Prinzip in S. th. 3 q. 6 a. 1—2.

<sup>10</sup> Vgl. Thomas, S. th. 3 q. 60 a. 5 c. ad 1, ad 2, a. 6 c., a. 7 c., ad 1.

<sup>11</sup> Leo I., Sermo 74 c. 2 (MPL 54, 398 A); *Quod itaque redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit*. Übersetzung in BKV 55, 209.

<sup>12</sup> Dieses nur von Thomas v. A. in der Hochschulscholastik so tief geschaute Verhältnis hat er näher ausgeführt in S. th. 3 q. 18—19.

<sup>13</sup> Eine pietistisch orientierte Christusfrömmigkeit sieht im Leiden Christi zunächst eine *satispassio*. Die Weisen, wie die katholische Theologie das Heilswerk Christi auffaßt, hat für seine Zeit Thomas zusammengestellt in S. th. 3 q. 48 a. 1: *Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti*, a. 2 *utrum per modum satisfactionis*, a. 3 *utrum per modum sacrificii*, a. 4 *utrum per modum redemptionis*, a. 6 *utrum per modum efficientiae*.

menschlicher Geist belebte und verklärte kraft der Gottheit<sup>14</sup> den im Grabe liegenden Leib und führte ihn heraus in jenes Leben, das wir, gleichgestaltet mit ihm, haben sollen. Wir beten in der Litanei, er möge durch seinen Tod, durch seine Auferstehung uns frei machen.

Tod und Auferstehung Christi sind Heilstaten auch für uns heutige Menschen<sup>15</sup>. Wir können Verbindung mit dem Urheber unseres Heiles anknüpfen durch unseren gottgewirkten Glauben an ihn, wie wir es bekennen im Empfang der Sakramente. Er seinerseits verbindet sich mit uns durch die sakramentalen Handlungen an uns<sup>16</sup>. So überbrückt er den Abstand in Raum und Zeit, der uns von seinem Tode und von seiner Auferstehung trennt. Nicht Christi menschliche Natur ist allgegenwärtig<sup>17</sup>, aber Christus kann die Menschen durch das sakramentale Handeln in seiner Kirche berühren.

Christus ist also in seinen Sakramenten tätig. Wir kennen das Wort des heiligen Augustinus<sup>18</sup>: *Petrus baptizet... , Paulus baptizet... , hic*

<sup>14</sup> Vgl. Thomas, S. th. 3 q. 53 a. 4.

<sup>15</sup> Außer Anm. 13. vgl. Thomas, S. th. 3 q. 50 a. 6 c.: *In facto esse mors (Christi) consideratur, secundum quod iam facta est separatio corporis et animae... Hoc autem modo mors Christi non potest esse causa salutis nostrae per modum meriti, sed solum per modum efficientiae, inquantum scilicet nec per mortem divinitas separata est a carne Christi. Et ideo quidquid contigit circa carnem Christi, etiam anima separata, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitae. ad 3: Mors Christi fuit quidem corporalis, sed corpus illud fuit instrumentum divinitatis sibi unitae, operans in virtute eius, etiam mortuum.*

Q 56 a. 1 ad 3: *Resurrectio Christi non est, proprie loquendo, causa meritoria nostrae resurrectionis, sed est causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, inquantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius et operatur in virtute eius... Et ideo, sicut alia quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ipsius sunt nobis salutaria,... ita et resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis virtute divina, cuius proprium est mortuos vivificare. Quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora. Et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiae.*

Q. 56 a. 2 c.: *Resurrectio Christi habet instrumentaliter virtutem effectivam non solum respectu resurrectionis corporum, sed etiam respectu resurrectionis animarum.*

Q. 57 a. 6 ad 1: *Ascensio Christi est causa nostrae salutis, non per modum meriti, sed per modum efficientiae.*

<sup>16</sup> Zu beiden Verbindungen vgl. Thomas, S. th. 3. q. 48 a. 6 ad 2: *Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita. Et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramenta. Vgl. Thomas, Comp. theol. c. 239: Mors Christi est causa remissionis peccati nostri et effectiva instrumentaliter et exemplaris sacramentaliter et meritoria. Resurrectio autem Christi fuit causa resurrectionis nostrae effectiva quidem instrumentaliter et exemplaris sacramentaliter, non autem meritoria.*

(Christus) est qui baptizat. Dasselbe meint auch die katholische, oft mißverständene Formel, daß die Sakramente *ex opere operato* wirken. Damit soll gesagt sein, daß die Sakramente weder vom Empfänger noch vom Spender ihre Kraft erhalten, sondern von Christus, der als Heiland in diesen Zeichen an uns wirkt<sup>19</sup>. Dieses Heilshandeln Christi ist im Sakramente so ausgeprägt, daß zum gültigen Sakramente, d. h. für seine wirkende Kraft, die Heiligkeit, ja selbst der Glaube des Spenders nicht erforderlich ist. Als geheimnisvolle Tat Christi ist der sakramentale Vollzug keine Magie und auch keine menschliche Werkerei, bei der der Priester Gewalt über Christus ausübe<sup>20</sup>. Die Theologen haben sich ihre Gedanken gemacht über die Wirkweise Christi in den Sakramenten. Das, was die einzelnen Meinungen jeweils besonders hervorheben, ist aber folgendes: Im Sakramente wirkt die geistige Kraft des Todes und der Auferstehung Christi. Sie wirkt im Zeichen und zeichenhaft. Sie strömt in unseren Geist ein<sup>21</sup>.

S. th. 3 q. 62 a. 5 c.: *Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse deus. Ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivetur.* ad 2: *Per fidem Christus habitat in nobis, ut dicitur Eph. 3. Et ideo virtus Christi copulatur nobis per fidem. Virtus autem remissiva peccatorum speciali quodam modo pertinet ad passionem ipsius. Et ideo per fidem passionis eius specialiter homines liberantur a peccatis...* Et ideo virtus sacramentorum, quae ordinatur ad tollenda peccata, praecipue est ex fide passionis Christi.

Q. 62 a. 6 c.: *Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen. Nam continuatio, quae est per fidem, fit per actum animae; continuatio autem, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum.* ad 1: *Nos habemus fidem de passione Christi praecedenti, quae potest iustificare etiam secundum realem usum sacramentalium rerum.* Vgl. auch S. th. 3 q. 61 a. 1 ad 3, q. 62 a. 1 c., q. 64 a. 7 c., q. 65 a. 1 ad 1.

<sup>17</sup> Luther hat bekanntlich, um die Realpräsenz des Leibes Christi in der Eucharistie aufrecht zu erhalten, die Allgegenwart der Menschheit Christi gelehrt. Es wäre lohnend, den Auswirkungen dieser späteren Lehre Luthers im Protestantismus nachzugehen.

<sup>18</sup> Aug., In Joh. tr. 6 c. 7 (MPL 35, 1428).

<sup>19</sup> Pius XII, Enc. *Mystici corporis* (Freiburg 1947, S. 52): *Et quando ecclesiae sacramenta externo ritu administrantur, ipsemet effectum in animis operatur.* Enc. *Mediator dei* nr. 29 (Freiburg 1948 p. 30): *Christus in sacramentis et in sacrificio suo singulis diebus salutis nostrae operatur.* Thomas S. th. 3 q. 64 a. 3 c.: *Interiorem sacramentorum effectum operatur Christus, et secundum quod est deus, et secundum quod est homo, aliter tamen et aliter. Nam secundum quod est deus, operatur in sacramentis per auctoritatem. Secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie et efficienter, sed instrumentaliter..., in quantum humanitas est instrumentum divinitatis eius.* Vgl. q. 64 a. 5 ad 1., q. 64 a. 10 ad 3. Vgl. Scheeben, Das Ökumenische Konzil 3, 90. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Kollegen Bartz. Es ist also nicht alles Nötige gesagt, wenn man lehrt in den Sakramenten wirke Gott.

Dabei kann die sakramentale Handlung in einem Gleichbild vollzogen werden, das Christi Heilstat nachahmt. So wird im Taufakt der Mensch untertauchend mit Christus begraben und dann erhöht zu neuem Leben<sup>22</sup>. So wird in der Eucharistie Christi Opfertod gegenwärtig in der sakramentalen Symbolik der getrennten Gestalten<sup>23</sup>. Aber solche sakramentale Nachahmung der Heilstat Christi ist keineswegs erforderlich, damit Christus mit der Heilskraft seines Todes und seiner Auferstehung uns ergreife. Auch in den anderen Sakramenten berührt er uns, legt er uns die Hände auf und salbt er uns.

Dieses geheimnisvolle Handeln Christi an uns wird im sakramentalen Vollzug sichtbar gemacht, indem Christus als Heiland im Spender gegenwärtig ist<sup>24</sup>. Neue päpstliche Rundschreiben haben diese Lehre uns wieder in Erinnerung gebracht<sup>25</sup>. Der Spender handelt also nicht nur im Auftrage Christi. Christus ist in ihm nicht nur so gegenwärtig, wie ein Land durch seinen Gesandten repräsentiert wird. Auch nicht die gnadenhafte Einwohnung Christi im Glaubensakt oder in der heiligmachenden Gnade ist hier gemeint. Vielmehr ist es eine Weise der Gegenwart, ähnlich wie die Kraft eines Handwerkers in seinem Werkzeuge zugegen ist. Der Spender des Sakramentes tritt als lebendiges und freies Werkzeug in den Dienst Christi durch die Absicht, das zu tun, was Christus und die Kirche hier tut<sup>26</sup>. Es ist nicht erforderlich, daß der Spender beabsichtigt zu bewirken, was Christus und die Kirche erreichen will. Das wäre schon christlicher Glaube. Notwendig ist vielmehr nur die Absicht, der Kirche, d. h. Christi Tun zu vollziehen. Von dieser Sicht her läßt das Erfordernis, daß der Spender gläubig sei und in der Heilsgnade stehe, sich tief begründen<sup>27</sup>. Denn Christi Würde macht es dem Spender zur Pflicht, in

<sup>20</sup> In der Magie will der Mensch die göttliche Kraft bewältigen und überwältigen. Vgl. die deutsche Thomasausgabe 29, 496. Es bereitet Mißverständnis und Ärgernis, wenn man den im Gehorsam gegen Christus getätigten sakramentalen Vollzug (besonders bei der heiligen Eucharistie) als Gewalt über Christus bezeichnet.

<sup>21</sup> Vgl. Thomas, S. th. 3 q. 62 a. 1 c., a. 4 c., q. 64 a. 3 c.

<sup>22</sup> Rom 6, 4—6.

<sup>23</sup> Andernfalls wäre die Pflicht, beide Elemente zu konsekrieren, nur mit dem Beispiel und Befehle Christi zu begründen.

<sup>24</sup> Bei allen Sakramenten als Priester, bei den Sakramenten, die überdies einen Hoheitsakt darstellen, auch als König.

<sup>25</sup> Vgl. Pius XII., *Enc. Mediator dei* n. 20 (Freiburg 1948 S. 20): *In omni actione liturgica una cum ecclesia praesens adest divinus eius conditor; praesens adest Christus in augusto altaris sacrificio, cum in administri sui persona, tum maxime sub eucharisticis speciebus*. Vgl. n. 40 (S. 42): *Coram sibi credita plebe Jesu Christi personam sustinent*.

Vgl. Thomas, S. th. 3 q. 62 a. 4 ad 1., q. 64 a. 5.

<sup>26</sup> Vgl. Thomas S. th. 3 q. 64 a. 8—9.

<sup>27</sup> Vgl. Thomas, S. th. 3 q. 64 a. 5—6.

Verbindung mit ihm zu stehen als gläubiges und geheiligtes Glied seines mystischen Leibes.

Da Christus mit seiner Kirche sich gleichgesetzt hat<sup>28</sup>, müssen auch die Zeremonien kirchlichen Ursprunges treu beobachtet werden. Der Diener der Kirche steht nicht über seinem Herrn<sup>29</sup>, dem Gottesknecht. Andererseits erhellt aus dem Gesagten, daß wir jedesmal die Gültigkeit, d. h. die Heilskraft einer sakramentalen Handlung erreichen müssen, indem wir treu am Ritus festhalten. Im Zweifelsfalle über die Form oder Materie müssen wir das tun, was mehr Sicherheit bietet.

Der Gedanke, daß die Sakramente Zeichen sind, ist unseren Gläubigen keineswegs fremd. Aber man sieht in den Sakramenten nicht zunächst Zeichen Christi, sondern Zeichen der hier und jetzt geschenkten inneren Gnade. Wir wollen daher überlegen, inwiefern das sakramentale äußere Zeichen auf eine innere Christusverbundenheit hinweist.

Drei Sakramente verleihen ein unauslöschliches Merkmal<sup>30</sup>. Dieses sakramentale innere Zeichen unterscheidet den Empfänger von allen anderen Menschen und legt ihn fest auf ein Handeln, wie es dem sakramentalen Charakter entspricht. Der tiefere Grund, warum das Merkmal unterscheidet und verpflichtet, liegt aber darin, daß es eine Gestalt verleiht, eine *configuratio cum Christo* ist. Der heilige Thomas hat diese Christusgestaltung näher bestimmt als Anteilnahme am Priestertum Christi<sup>31</sup>. Weil Christi Priestertum ewig ist, darum ist auch die sakramentale Gleichgestaltung mit seinem Priestertume unauslöschlich<sup>32</sup>. Als Hoherpriester nach der Weise des Melchisedech hat Christus mit seinem Bundes-schluß in seinem Kreuzesopfer die neue Gottesverehrung begonnen<sup>33</sup>. Wer am Priestertum Christi Anteil empfängt, ist damit befähigt, am christlichen Kulte teilzunehmen<sup>34</sup>. Daher ist jeder Getaufte und nur er berechtigt und verpflichtet, am Opfer Christi mitopfernd sich zu beteiligen. In der Firmung erhält der Christ die Kraft, am christlichen Kulte teilzunehmen, insofern er sich vollzieht in der Öffentlichkeit, vor den Augen der Ungläubigen als Bekenntnis zu Christus<sup>35</sup>. Die Weihe gibt sodann die Kraft, das Opfer Christi selbst gegenwärtig zu setzen und die

<sup>28</sup> Act. 9, 5. Vgl. 1 Cor. 12, 12.

<sup>29</sup> Mt. 10, 24; 20, 27—28.

<sup>30</sup> Zur Lehre des heiligen Thomas über den sakramentalen Charakter vgl. S. th. 3 q. 63 a. 1—6.

<sup>31</sup> Vgl. S. th. 3 q. 63 a. 1 c., ad 1., 3 c., 5 c., 6 c.

<sup>32</sup> Thomas, S. th. 3 q. 63 a. 5 ad 1., ad 2.

<sup>33</sup> Thomas, S. th. 3 q. 62 a. 5 c.: *Per suam passionem initiavit ritum christianae religionis, offerens seipsum oblationem et hostiam deo*. Vgl. q. 63 a. 3 c., ad 2.

<sup>34</sup> Thomas, S. th. 3 q. 63 a. 2 c., a. 3 ad 3., a. 4 ad 1., a. 6 c.

<sup>35</sup> Vgl. Thomas, S. th. 3 q. 72 a. 5 ad 2.



Sakramente zu spenden, die nicht schon jeder Mensch oder jeder Getaufte geben kann.

Aber nicht nur die Eucharistie ist der christliche Kult<sup>36</sup>. Wo immer Christus durch den Spender des Sakramentes wirkt, da ist er tätig als unser Hoher-Priester, und da vollzieht sich christlicher Kult, in dem Christus uns die Herrlichkeit seiner Gnade schenkt, wenn wir uns durch ihn dem Vater nahen und so beide verherrlichen<sup>37</sup>. Der einleitende Artikel zu dem zweiten Teil der Synodal-Statuten des Bistums Trier hebt hervor, daß die Sakramente gottesdienstliche Handlungen sind. Das gilt auch für die Sakramente der Buße und Ehe, die darum in der Öffentlichkeit des kirchlichen Raumes in der Regel gespendet werden.

Die Sakramente sind uns von Christus gegeben als heilskräftige Zeichen zum christlichen Kulte und zum Kampf wider die Sünde. Die sündentilgende Heilsgnade, die Christus in seinen Sakramenten schenkt, darf aber nicht nur gesehen werden als eine Sache, die uns zu eigen gegeben wird. Die heiligmachende Gnade ist im Neuen Bunde immer auch, vielleicht sogar immer zunächst, personale Verbindung mit Christus, der als Gott mit seinem Vater und seinem Heiligen Geiste in uns wohnt. Nicht seine menschliche Natur wird durch diese Einwohnung in uns gegenwärtig, sondern die göttliche Person mit ihrer Heiligkeit. Diese bleibende Einwohnung Christi ist Wirkung jedes Sakramentes. Sie darf aber nicht nur seinshaft, ruhend gedacht werden, sondern ist tatkräftig und wirksam in der aktuellen Gnade zu einer christlichen Lebensweise<sup>38</sup>.

Mit der heiligmachenden Gnade sind daher immer verbunden die göttlichen Tugenden. Auch bei ihnen müssen wir die Beziehung auf Christus deutlicher sehen, als es bislang in der Theologie geschehen ist. Die Glaubensverbindung mit Christus dürfen wir nicht darauf beschränken, daß Christus uns den Glauben schenkt und unser Glaube ihn bejaht als Sohn Gottes und unseren Herrn. Christus, das fleischgewordene Wort Gottes, ist uns Bürge für die Wahrheit seines Wortes und unseres Glaubens<sup>39</sup>. Auch die Hoffnung ist mehr als Christi Gabe, durch die wir feststehen und zugleich uns ausstrecken nach Gott. In der Hoffnung verlassen wir um Christi Willen unsere Selbstsicherheit, stehen in ihm und verlangen nach ihm, weil er uns geworden ist „Gerechtigkeit, Loskauf

<sup>36</sup> Nach Thomas (vgl. S. th. 3 q. 63 a. 2 c., a. 6 c., ad 1) ist die Eucharistie der vorzüglichste Kult.

<sup>37</sup> Thomas bringt Kult und Heiligung in enge Verbindung. S. th. 3 q. 62 a. 5 c., 63 a. 4 c., a. 6.

<sup>38</sup> Thomas entnimmt aus der Analogie zwischen natürlichem und christlichem Leben die Angemessenheitsgründe für die Siebenzahl der Sakramente S. th. 3 q. 65 a. 1.

<sup>39</sup> Vgl. Scheeben, Dogmatik 1 nr. 681. Auch für diesen Hinweis bin ich Herrn Kollegen Bartz zum Danke verpflichtet.

und Heiligung<sup>40</sup>. Die christliche Liebe endlich wird nicht nur nach dem Vorbilde Christi und als seine Gabe gepflegt, sondern ist wesenhaft Liebe zu ihm und seinen Erlösten um seinetwillen. Sakramentale Gnade kommt also von Christus, geht auf Christus hin und verbindet mit ihm im Sein und in der Tat<sup>41</sup>.

Thomas<sup>42</sup> nennt die Sakramente *Signa rememorativa, demonstrativa und prognostica*, d. h. also, das Sakrament weist auch in die Zukunft, insofern sie von Christus gestaltet wird als Vollendung der Heilszeit. Wir erinnern uns des Apostelwortes von der Taufe als dem Gleichbilde mit dem Tode Christi und der Gleichgestaltung mit seiner Auferstehung<sup>43</sup>. Wir kennen das Wort Christi, er werde den auferwecken, der sein Fleisch ißt<sup>44</sup>. So weisen also die beiden Hauptsakramente auf Christus hin, der bei seiner Wiederkunft uns auferwecken wird. Dem Gerichte, das er dann halten wird, kommen wir zuvor im Bußgerichte, das von Tertullian<sup>45</sup> genannt wurde: *futuri iudicii praeiudicium*. Das vollendete Heil der Zukunft wird vorbezeichnet in der vollkommenen Heilung, die durch die Krankensalbung geschenkt wird.

Dann geht der Kult der irdischen Kirche über in die himmlische Liturgie derer, die das Zeichen Christi tragen. In der Gottesschau werden die göttlichen Personen selber erblickt mit der ewigen göttlichen Lebensbewegung, in der sie zueinander sind. Die Person des Sohnes aber ist für alle Ewigkeit die Person des menschengewordenen Sohnes. Auch die Herrlichkeit seiner verklärten menschlichen Natur wird Gegenstand unserer ewigen Freude sein<sup>46</sup>. In den göttlichen Lebensfluß, der im Heiligen Geiste vom Sohn zum Vater hingeht, ist Christi menschliche Natur hineingenommen. Und wir werden, mit dieser Menschheit verbunden, in denselben Strom der Wonne getaucht. So wird also das ewige Leben, das in den Sakramenten hier grundgelegt und gepflegt wird, vollendet werden in der Freude der Gottesverehrung durch Christus, mit Christus und in Christus.

---

<sup>40</sup> Vgl. 1 Cor. 1, 30.

<sup>41</sup> Die siebenfache Geistausstattung ist nach Is. 11, 2 zunächst ein Vorzug Christi. Erst in der patristischen Zeit wurde die Isaiasstelle auf die Christen bezogen.

<sup>42</sup> S. th. 3 q. 60 a. 3 c., ad 1.

<sup>43</sup> Rom 6, 4—6.

<sup>44</sup> Joh. 6, 54.

<sup>45</sup> Apolog. c. 39 (MPL 1, 469; ed. Jos. Martin, Floril. patr. 6 p. 131). Vgl. Rahner, Karl, Schriften zur Theologie 3 (Einsiedeln 1956) 238.

<sup>46</sup> Vgl. Rahner, a. a. O. S. 102. 57.

# Die „Katholische Schulbibel“ und ihre Revision

Von Professor Dr. Adolf Knauber, Trier

50 Jahre Geschichte der „Katholischen Schulbibel“! — Wer sie auch nur flüchtig in ihrem äußeren Werdegang überblickt und wenigstens stichprobenhaft ihre innere Problematik aufspürt, steht aufrichtig staunend vor der Leistung des Mannes, der sie geschaffen hat, und vor dem bleibenden Werte seines Werkes; es hat immerhin ein halbes Jahrhundert tiefgreifenden katechetischen Gestaltwandels in Ehren durchgehalten. Die Eckersche Schulbibel ist zum gültigen Muster eines bibel-katechetischen Schulbuchs geworden (I), ist aber auch zugleich das „anstößige“ Beispiel, an dem drängende Anliegen und Aufgaben heutiger und noch mehr künftiger Bibelkatechese überhaupt sichtbar werden (II). Da zur Zeit ihre Neubearbeitung ansteht, dürfte diese doppelte Betrachtung nicht ohne praktischen Wert sein.

## I.

### Äußerer Werdegang

In zweifacher Hinsicht war das Erscheinen der „Katholischen Schulbibel“ (1907) ein Ereignis von außerordentlicher Tragweite. Einmal ließ sie den Typ „Biblischer Geschichten“, wie er seit der Mitte des 18. Jahr-

<sup>1</sup> Über das Erscheinungsjahr der in den meisten deutschen Bistümern (für die Volksschuljahrgänge V—VIII) gebrauchten „Katholischen Schulbibel“ von Jakob Ecker, von der hier die Rede sein soll, herrscht in der katechetischen Bibliographie eine merkwürdige Unsicherheit. Ist sie 1906 oder 1907 erschienen? — Ecker brachte Ostern 1906 eine Schulbibel heraus, die noch im gleichen Jahr (als für die Volksschule zu umfangreich) zur Benutzung in gehobeneren Schularten (Lehrerbildungsanstalten, Gymnasien) bestimmt wurde (= „Größere Ausgabe“). Die (aus ihr entwickelte) „Volksschulausgabe“ erschien 1907 und wurde Ostern 1908 offiziell in den Bibelunterricht der Volksschulen des Bistums Trier eingeführt (F. Weiler, Zum 25jährigen Jubiläum der Eckerschen Schulbibel, in: Katechetische Blätter 57 (1931), 193—196 bezeichnet (S. 195) irrtümlich 1908 als Entstehungsjahr).

Als goldenes Jubiläumsjahr der heutigen Volksschulbibel (ehedem auch „Mittlere Ausgabe“ genannt) dürfte demnach wohl nur 1957 in Frage kommen. Im Jahre 1931 dachte man anders; vgl. das Sammelheft „Zum 25jährigen Jubiläum der Eckerschen Schulbibel (1906—1931)“ (Auswahl aus Stimmen der Fach- und Tagespresse), Trier 1932.

Zur besseren Unterscheidung folgt eine Übersicht über Titel und Umfang der älteren Ausgaben:

#### I. Größere Ausgabe

- a) Katholische Schulbibel (Entwurf) von Jakob Ecker (als Manuskript gedruckt) Trier (Schaar & Dathe) 1906, 4 Bl. 390 Seiten Text.

hunderts in der Bibelunterweisung herrschte, in weitem Abstand hinter sich und bot an Stelle der bisher üblichen kindertümlichen Paraphrasen das Gotteswort der Bibel selbst. Der Trierer Professor der alttestamentlichen Exegese war überhaupt der erste und auf lange Sicht einzige Fachmann der katholischen Bibelwissenschaft, der sich mit einer Kinderbibel abgab. Dazu brachte er auf Grund seiner gediegenen Übersetzungsvorarbeiten (Lektionar 1884, dreibändige Hausbibel 1903—05) und durch seine mehr als 20jährige Tätigkeit als Religionslehrer einer Mittelschule die besten bibeltheologischen und katechetischen Voraussetzungen mit. Zum anderen traf seine Arbeit glücklich zusammen mit dem immer dringender werdenden Wunsche der Katechetenwelt, aus der verwirrenden Vielfalt der biblischen Schulbücher herauszukommen und möglichst zu einer Einheitsschulbibel zu kommen. Die hervorstechenden Eigenschaften der Eckerbibel: ihre Urtexttreue, die auf Paraphrasierung und subjektive Ausschmückung verzichtet, die Reichhaltigkeit, mit der sie alle biblischen Bücher, auch Lehr- und Prophetentexte, zu Wort kommen läßt und damit ein getreues Abbild der ganzen Heiligen Schrift, eine Bibel im kleinen,

A = titel- und seitengleich (ohne Klammer-Zusätze; statt dessen: „Mit bischöflicher Genehmigung“) Imprimatur vom 27. 1. 1906. Text verbessert aus  $\alpha$ .

A<sub>1</sub> = dgl. Trier 1907. Impressum: Published 25th April 1906.

## II. Mittlere Ausgabe (durch Kürzung aus A entstanden)

B = Katholische Schulbibel (Volksschulauflage) von Jakob Ecker. Trier (Schaar & Dathe) 1907. 3 Bl. 278 Seiten.

B<sub>1</sub> = dgl. Trier 1908. Seitengleich, Text leicht verbessert aus B.

B<sub>2</sub> = dgl. Trier (Mosella-Verlag) 1912. Seiten- und textgleich mit B<sub>1</sub>.

B<sub>3</sub> = dgl. o. J. Etwa 35 Abänderungen, auf dem Vorsatzblatt als „Abweichungen der bayrischen Volksschulbibel vom Text der ersten Ausgabe“ bezeichnet. Schlußimpressum: Isaria-Verlag, München.

B<sub>4</sub> = Katholische Schulbibel für die Diözese Trier, Mosella-Verlag Trier, o. J. (1917). Ohne Verfasseramen, 3 Bl. 341 Seiten.

Impressum der Rückseite des Titelblattes: Diese Schulbibel ist die Mittlere Ausgabe des...Schulbibelwerkes von Dr. Jakob Ecker..., neu herausgegeben mit Gutheißung und Empfehlung Sr. Eminenz des Herrn Kardinals und Erzbischofs von Köln und der Hochw. Herren Bischöfe von Hildesheim, Münster, Osnabrück, Paderborn und Trier. — 1917.

Anhang: Die Evangelien der Sonntage und der gebotenen Festtage (324—334).

B<sub>5</sub> = dgl. (1929) mit abgeändertem Impressum: ... 1929 neu herausgegeben ...Kardinals und Erzbischofs von Köln und der Hochw. Herren Bischöfe von Danzig, Fulda, Hildesheim, Limburg, Meissen, Münster, Osnabrück, Paderborn, Trier sowie der Apostol. Administratur Schneidemühl.

Text leicht korrigiert; neu ausgestattet mit 6 bunten Großbildern und einem (Autotypie-) Bilderanhang.

darstellt, ihre methodisch stärker differenzierte Gliederung des Stoffes und nicht zuletzt die mit Beifall aufgenommene neue Bebilderung, verschafften ihr viele Freunde<sup>2</sup>. Zwar erlebte Jakob Ecker († 17. 11. 1912) das Endergebnis der langsamen, stetig fortschreitenden Rezeption seines Werkes, das zunächst nur in Trier und in fünf von acht bayerischen Diözesen Eingang fand, nicht mehr. Im Jahre 1916 faßten die Bischöfe der Niederrheinischen Kirchenprovinz den Beschluß, mit gewissen Abänderungen die Eckerbibel als Einheitsschulbibel einzuführen. Daraufhin nahm die Redaktionskommission unter Mitarbeit dieser Bistümer eine erste Überarbeitung vor<sup>2a</sup>. Diese revidierte Ausgabe wurde dann im Laufe der folgenden Jahre in Trier (1919), Köln [mit Aachen] (1920), Münster, Paderborn, Osnabrück und Hildesheim (1921), Danzig und Schneidemühl (1922), Fulda und im deutschen Sprachgebiet der Tschechoslowakei (1923) und schließlich 1927 in Meißen eingeführt. Eine zweite Revision erfolgte in den Jahren 1927/28. Am Text wurden nur geringfügige Änderungen vorgenommen; hingegen wurde die Bebilderung vorgebrachten Wünschen entsprechend erweitert. Daraufhin schlossen sich 1929 noch die Diözesen Limburg und Luxemburg der neuen Einheitsschulbibel an; es folgten

### III. Kleine Ausgabe

C = Kleine Katholische Schulbibel von Jakob Ecker. Trier o. J. (1908).  
Impressum: Published 24th December 1908, 60 S.

C<sub>1</sub> = dgl. (ohne Verfasseramen), Trier o. J. (1919), 68 S.

Für die großzügige Bereitstellung der Erstausgaben der Ecker-Bibel (z. T. Handexemplaren des Verfassers) sei der Bibliothek des Priesterseminars Trier Dank gesagt, desgleichen dem Bistumsarchiv Trier für das freundlich zur Verfügung gestellte Aktenmaterial.

Die „Kleine Schulbibel“ und die besonderen Fragen um das biblische Schulbuch des Grundschulalters bleiben in dieser Untersuchung unberücksichtigt. Die „Größere Ausgabe“ ist seit 1940 nicht mehr erschienen (und wird nicht mehr gebraucht). Die Volksschulausgabe ist eingeführt (und wird benutzt) in den Bistümern Aachen, Berlin, Fulda, Hildesheim, Köln, Limburg, Luxemburg, Meißen, Münster, Osnabrück, Paderborn, Trier. In den Schweizer Diözesen ist seit dem Kriege die Lage uneinheitlich; zur Zeit wird neben der „Kleinen Schulbibel“ eine Schulbibelausgabe des Verlags Benziger benutzt.

<sup>2</sup> Eine großangelegte, für die Kenntnis der Umwelt der Ecker-Bibel sehr lehrreiche Übersicht (in Tabellenform) über „Die in den katholischen Volksschulen Deutschlands, Österreichs, Luxemburgs und der Schweiz eingeführten Katechismen und Biblischen Geschichten“ hat P. Bergmann in den Katechetischen Blättern 33 (1907) 126–134 zusammengestellt.

<sup>2a</sup> Vgl. F. J. Peters, Zur Geschichte der biblischen Unterrichtsbücher in der Erzdiözese Köln, Sonderabdruck aus Kölner Pastoralblatt 1919 Nr. 4. — Die Richtlinien und Protokolle der Überarbeitung befinden sich unter III 12, 7 im Bistumsarchiv Trier; darunter bemerkenswerte Einzelheiten, z. B. eine Entscheidung des Kölner Kardinals F. v. Hartmann, Eckers Übersetzung von *hominibus bonae voluntatis* („Menschen, die ihm wohlgefällig sind“) rückgängig zu machen zugunsten der überkommenen („die guten Willens sind“); vgl. BistArch Trier III 12, 7 Bd 3, S. 29. Letztere Änderung bringt auch die oben erwähnte „Bayrische Ausgabe“ (= B<sub>3</sub>).



1930 die Delegaturbezirke von Prag und Olmütz sowie die gesamte Schweiz (für alle vier Sprachgebiete). Unterdessen hatte das Buch in 10 Übersetzungen nahezu einen Siegeszug um die Welt angetreten. Um es vor der Gefahr des Veraltens zu bewahren und für notwendig werdende Verbesserungen offen zu halten, sollte die „Ständige Redaktionskommission“ mit den angeschlossenen Diözesen dauernd in Fühlung bleiben<sup>3</sup>.

### *Katechesegeschichtlicher Hintergrund*

Eckers Leistung ist nur zu verstehen, wenn man sie auf dem ideologischen Hintergrunde der zeitgenössischen Bibelkatechese würdigt, von dem sie sich klar und entschieden abhebt. In dem reichlich unübersichtlichen Wirrwar der deutschen Schulbibelausgaben des 19. Jahrhunderts<sup>4</sup> lassen sich hauptsächlich zwei große Strömungen unterscheiden. Von ihnen ist die eine vorwiegend pädagogisch-didaktisch orientiert; sie sieht in der Schulbibel mehr oder weniger lediglich das kindertümliche „Lesebuch zur religiös-sittlichen Erbauung“. Die andere verfolgt — nach heutigem Sprachgebrauch — ein stärker theologisch-kerygmatisches Anliegen; sie möchte die Schulbibel als die (zwar im Umfang gekürzte, aber doch nach Inhalt und Form möglichst originaltreue) von Gott selbst gegebene Darstellung der Heilsgeschichte gewahrt wissen.

Die erste Strömung geht zurück auf die Kinderbibel des bekannten Jugendschriftstellers Christoph von Schmid. Sie entspringt also geistig im Quellgebiet der Aufklärung. Kein Wunder, wenn sie in der Bibel ausgesprochenermaßen „eine Anleitung zur Tugend in lauter Beispielen, die schönste Sittenlehre“<sup>5</sup> erblickt. Das Werk Christoph von Schmidts mit dem bezeichnenden Titel „Biblische Geschichten (Plural!) für Kinder“ (1801), — übrigens ein infolge der eingestreuten weitläufigen Reflexionen und moralisierenden Anwendungen umfängliches zweibändiges Werk von 700 bzw. 760 Seiten, — hat in der stark gekürzten Bearbeitung seines ihm schriftstellerisch ungleich nacheifernden Neffen Albert Werfer im Laufe der nächsten hundert Jahre mehr als zweihundert Auflagen erlebt und vor allem die bayrischen Bistümer beherrscht. Im Grunde wirkt es heute noch in der Schulbibel von M. Buchberger weiter nach.

<sup>3</sup> Vgl. F. Weiler, a. a. O. S. 196.

<sup>4</sup> Eine befriedigende Geschichte der katholischen Schulbibel steht noch aus; am ausführlichsten berichtet über das 19. Jh. F. W. Bürgel, Handbuch der Geschichte und Methode des katholischen Religionsunterrichts, Düsseldorf 1909, S. 198—212. Die Linie der außerdeutschen Entwicklung ist skizziert bei A. Drèze & J. Boulanger, Pourquoi enseigner l'Ancien Testament? Une enquête sur les buts visés par les auteurs de manuels, in: Lumen Vitae 10 (1955) 105—129.

<sup>5</sup> Vgl. F. Weber, Art. „Bibelunterricht“ (in: Lexikon der Pädagogik [1952] I 455—459) S. 456).

Demgegenüber konnte sich die andere, von Bernhard Overberg 1799 ausgegangene Strömung, welche die Biblische Geschichte als stufenweise Enthüllung und Verwirklichung des göttlichen Heilsplans auffaßte, nicht mit gleichem Erfolg durchsetzen. Der dieser Richtung an sich eigene Grundsatz der quellentreuen Textgestaltung wurde schon bald durch Bernhard Galura durchbrochen. Dessen „Biblische Geschichte der Welterlösung durch Jesum den Sohn Gottes“ (1806) will zwar, wie schon der Titel besagt, ebenso bewußt Heilsgeschichte bieten, fällt aber doch immer wieder ins Moralisieren zurück<sup>6</sup>. Statt dessen wird immer deutlicher eine dritte Linie sichtbar, die von der „Biblischen Geschichte“ Ignaz Schusters (1847)<sup>7</sup> ausgeht, und über Gustav Mey (1870) und Friedrich Justus Knecht (1907) in der sogenannten „Herder-Bibel“ Karl Kastners neue Gestalt annimmt. Sie hat sich bemüht, von der moralisierenden Tendenz stärker freizukommen<sup>8</sup> ohne jedoch damit zugleich das Prinzip der Urtexttreue und der kerygmatischen Eigenständigkeit der biblischen Unterweisung wiederentdeckt zu haben. Knecht faßt die Schulbibel lediglich als Text- und Beispielsammlung für den Katechismusunterricht auf, in dessen Dienst er den Bibeltext bald mit eigenen Worten entsprechend rafft, bald katechetisch exegesierend erweitert<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Vgl. J. Hemlein, Bernard Galuras Beitrag zur Erneuerung der Kerygmatik, Freiburg 1952, S. 149 f.: „Seine Bibel ist nur eine Paraphrase zum heiligen Text. Ein einziges Mal gelingt es ihm, etwas mehr als eine Seite lang eine Heilandsrede wörtlich wiederzugeben, ohne sie mit eigenen Worten zu umschreiben oder durch Moralisieren zu unterbrechen.“

<sup>7</sup> Ignaz Schuster war Schüler von J. B. Hirscher, trat jedoch zu ihm in Gegensatz durch seinen Katechismus, der bis 1955 im Rottenburger Diözesan-katechismus nachgewirkt hat. Seine „Biblische Geschichte“ war vor Ecker die am weitesten verbreitete (über das ganze deutsche Sprachgebiet, auch Österreich-Ungarns und der Schweiz, mit Ausnahme von Norddeutschland).

<sup>8</sup> Bezeichnend für die herrschende moralisierende Richtung war die „Kurze Biblische Geschichte des AT und NT“ von J. J. H. Schuhmacher (Saarlouis 1864), die jeder Lektion eine „Sittenlehre“ folgen läßt, z. B. zur Geburt Jesu (S. 117): „Wenn du arm und verlassen bist, dann gehe im Geiste in den Stall von Bethlehem, geselle dich zu Jesus, Maria und Joseph und tröste dich in deinem Schicksal.“ Schusters Entwurf proklamierte zwar als Grundsatz die Beibehaltung des biblischen Wortlauts und den Verzicht auf eingestreute Erklärungen und Nutzenwendungen. Die Ausführung jedoch blieb er häufig schuldig. In den bekannten Ausschmückungen (z. B. der Sintflut: „Die Menschen stiegen jetzt voll Angst und Verzweiflung auf Häuser, Bäume und Berge hinauf. Es war umsonst“) schließt er sich noch weitgehend an Christoph v. Schmid an. Ruth ist ihm, der Überschrift nach zu urteilen, ebenso wie diesem „die gute Schwiegertochter“. Das einprägsamste Beispiel für seinen allenthalben über dem Text erhobenen pädagogischen Zeigefinger ist die bekannte Bemerkung zu Noe: „Weil er aber die Kraft des Weines noch nicht kannte, trank er das erste Mal zuviel davon.“ Wie zählebig solche Gemeinplätze sind, zeigt die Buchberger-Bibel (1954) S. 22.

Das war die Lage, die Ecker vorfand, als er 1906 mit seinem ersten Entwurf, der später sogenannten „Größeren Ausgabe“, die für die höheren Schulen reserviert blieb, auf den Plan trat. In den bayrischen Bistümern „regierte“ von Schmid - Werfer, im deutschen Sprachgebiet von Böhmen-Mähren der „alte“ Schuster, und in Breslau, Chur, Ermland, Freiburg, Fulda, Hildesheim, Limburg, Luxemburg, Mainz, Metz und Rottenburg der „neue“ Schuster-Mey. Einzig Nordwestdeutschland zeigte ein weniger geschlossenes Gesicht. Überall jedoch herrschten andere Vorstellungen von Gestalt und Funktion einer Schulbibel, als Ecker sie mitbrachte, der nun mit dem gleichen Anspruch auftrat wie 100 Jahre zuvor Overberg: die Schulbibel müsse „die göttlichen Heilstatsachen nach dem Bibeltext erzählen“.

### *Kritiker und Gegner*

So sehr die neue Konzeption auch begrüßt wurde und aufs Ganze gesehen außerordentlichen Beifall fand<sup>9</sup>, so erhoben sich neben den bescheidenen Kritikern aus der Schulpraxis, deren Beanstandungen Ecker bereitwillig aufgriff, um sie sogleich in die erste (1907) und zweite Auflage (1908) seiner Volksschulbibel einzuarbeiten<sup>10</sup>, von Anfang an doch auch grundsätzlichere Gegner, und zwar Männer von größtem Einfluß. Der Freiburger Weihbischof Friedrich Justus Knecht, der eben dabei war, die Schuster-Meysche Biblische Geschichte in völlig neuer Bearbeitung herauszubringen, griff Ecker in den Münchener „Katechetischen Blättern“ frontal an: „Der Herr Verfasser ist ein gelehrter Exeget, aber kein Schulmann, kein Katechet. Es ist ernstlich zu befürchten, daß die Einführung dieses Buches in die Schule den biblischen Unterricht bei Lehrern und Schülern unbeliebt macht<sup>12</sup>.“ Die Unsachlichkeit eines solchen

<sup>9</sup> Beispielhaft dafür sind oft die Schlußsätze der Lektionen; so L. 3 AT: „Adam und Eva lebten im Paradiese ganz glücklich. Sie waren heilig und gerecht und wußten nichts vom Bösen.“ — L. 13 AT: „So wurde offenbar, daß der Herr selbst in der Gestalt eines Fremdlings und in Begleitung zweier Engel von Abraham sich hatte bewirten lassen.“ Soll etwa der Katechet im Katechismusunterricht solche Sätze der Schulbibel zum „Beweis“ heranziehen?

<sup>10</sup> Ausführliche Gutachten von Fachleuten im Auftrag der Regierung lauten sehr positiv (vgl. BistArch. Trier III 12. 7 Bd. 4). Zum Echo, das die Schulbibel in der Öffentlichkeit fand, vgl. „Leitsätze und öffentliche Gutachten“, berichtet von J. Ecker, Trier 1906, und die weitere unter gleichem Titel erschienene Schrift des Verlags im Jahre 1909.

<sup>11</sup> Vgl. P. Bergmann, Zur Beurteilung von Eckers Katholischer Schulbibel, in: Katechetische Blätter 33 (1907) 34—38. — Unter seinen zahlreichen Freunden in der Lehrerschaft fand Ecker einen besonders hilfreichen Berater an Schulrat W. H. Cüppers, Direktor der Trierer Taubstummenanstalt, der ihm bereits für den im Manuskript gedruckten „Entwurf“ 1906 große Dienste geleistet hatte.

<sup>12</sup> Fr. J. Knecht, Gutachten über ‚Ecker, Kathol. Schulbibel‘, in: Katechetische Blätter 32 (1906) 194—196.

Vorgehens wurde zwar allgemein empfunden<sup>13</sup>; die Aussicht, mit der „Katholischen Schulbibel“ zu einem Einheitsschulbuch zu kommen, hatte aber damit bereits den ersten Schlag erlitten. Das historische Erbe des 19. Jahrhunderts war noch zu stark. Der „Untergrund“ kam wieder deutlicher zum Vorschein. Auch in Bayern regte sich Gegnerschaft, zwar auch weniger aus sachlichen, als aus persönlichen Gründen. Heinrich Stieglitz fürchtete für seine eigenen Pläne, die 1909/10 in seiner „Schulbibel“ konkrete Gestalt annehmen sollten. „Die Sache der Schulbibel wird viel besprochen“, schreibt der Verleger H. Teschemacher am 23. Juli 1910 aus München an Ecker. „Jeder möchte bei dem Bücherwechsel ein Geschäft machen,... (= mehrere Namen) und wie sie alle heißen<sup>14</sup>.“ Ein Schreiben J. Lindens an Teschemacher berichtet über ein Referat „Ecker oder Stieglitz?“, das im Februar 1911 im Münchener Katechetenverein gehalten worden war. Natürlich wurde Stieglitz weit über Ecker gestellt. Es wurden Schritte in der Öffentlichkeit, beim Erzbischof und bei der Regierung beschlossen: Stieglitz müsse statt Ecker am Gymnasium eingeführt werden<sup>15</sup>. So erklärt es sich, daß die von allen herbeigewünschte Einheit der Schulbibel zunächst nur in den oben genannten nordwestdeutschen Diözesen zustande kam.

### *Verhinderte Schulbibleinheit*

Ihre empfindlichsten Schläge, von denen sie sich bis heute noch nicht erholt hat, erhielt die Sache der Einheitsbibel allerdings erst ein Jahrzehnt später: 1920 durch die Herausgabe<sup>15a</sup> der Schulbibel von Michael Buch-

<sup>13</sup> F. J. Scheuffgen weist noch im gleichen Jahrgang der Katechetischen Blätter 32 (1906) 245–247 „Das Gutachten des Hochw. Herrn Weihbischofs Dr. Knecht über Eckers Katholische Schulbibel“, vornehm, aber scharfsinnig zurück. Ecker selbst lehnt ohne Namensnennung den „ganz ungnädigen Richter ... als befangen ab“ (vgl. Vorwort zu seinem „Handbuch zur Katholischen Schulbibel“, Trier 1907, S. XI); seine Erwiderung blieb ungedruckt liegen (BistArch. Trier III 12, 7 Bd. 1).

<sup>14</sup> BistArch. Trier III 12, 7 Bd. 16 Bl. 10. — Aus Gründen der Sachlichkeit lasse ich die Namen der aufgeführten Verlage aus.

<sup>15</sup> Ebd. III 12, 7 Bd. 16 Nr. 17. — An sich war das Referat von J. Hoffmann (vgl. Katech. Blätter 37 (1911) 90–94) keineswegs eine reine Lobrede auf die Schulbibel von Stieglitz. Diesen selbst kann man nicht von dem Vorwurf freisprechen, daß er, wo immer er nur konnte, unsachlich voreingenommen gegen die Eckersche Konkurrenz Stellung genommen hat; vgl. Katech. Blätter 34 (1908) 145 ff.; 36 (1910) 173–180; Referate des Kongresses für Katechetik Wien 1912, Heft II S. 160.

<sup>15a</sup> Den bibliographischen Angaben der katechetischen Handbücher ist vielfach die Verwechslung unterlaufen, daß die Jahreszahl der offiziellen Einführung der Schulbibel als Erscheinungsjahr bezeichnet wird. Die Buchberger-Bibel ist 1920 erschienen, aber erst 1922 eingeführt worden. Die Stieglitz-Bibel kam in zwei Etappen heraus: das AT (unter der Mitverfasserschaft von Joseph Krug) 1909, das NT (von Stieglitz allein) 1910.



berger für das Gebiet der bayrischen Diözesen mit ihrer immer noch lebendigen Tradition von Christoph von Schmid-Werfer, und 1927 durch die Ablösung der „Biblischen Geschichte“ von Schuster - Mey - Knecht durch die sog. „Herderbibel“ von Karl Kastner. Vergebens erhoben sich mahnende, warnende, anklagende Stimmen<sup>16</sup>. Der nun sich entspinne, aber vorderhand nur gelegentlich an die Öffentlichkeit dringende, im übrigen in der Korrespondenz der Redaktionen und Ordinariate ausgetragene Streit nimmt wiederum recht unsachliche Formen an. Ein offizielles Münchener „Gutachten“ bemäkelt (1921) die Eckerbibel (vielleicht die Ausgabe von 1906?) mit kleinlichen Ausstellungen. Dadurch wird fürs erste der Anschluß des Bistums Limburg verhindert, wo eine Eingabe von über 200 Lehrern und Lehrerinnen auf Einführung der Eckerschen Schulbibel gedrängt hat<sup>17</sup>. Die heftigste Fehde entbrennt in der „Nassauischen Schulzeitung“ zwischen K. Kastner und H. Bertram. Letzterer wagt sich bis zur Behauptung vor: „Das Buch (= die ‚Biblische Geschichte‘ Kastners) ist in seinem methodischen Aufbau so eng an Ecker angelehnt, daß nach meiner Ansicht der Verfasser befürchten müßte, wegen Verletzung des Urheberrechts angeklagt zu werden“<sup>18</sup>. „In der Tat ist der hier beobachtete Einfluß der Eckerbibel bei den neueren Schulbibelausgaben, zu denen sich 1927 noch die (allerdings nur Privatarbeit gebliebene) von Paul Bergmann gestellt hat, unverkennbar“<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Das Bedauern darüber, daß „Buchberger diese so allseitig und sehnlich verlangte Einheitsbibel wieder verzögern oder gar verhindern“ werde, drückt sich besonders aus bei F. Hüllen, Auf dem Wege zur deutschen Einheitsbibel, in: Pastor bonus 33 (1920) 389—394; vgl. auch F. J. Peters, in: Kölner Pastoralblatt 1921, Nr. 1—2; H. Bertram, Warum begrüßen wir die katholische Einheitsbibel, in: Nassauische Schulzeitung 19 (1921) Nr. 20. — Wenn man Behauptungen der späteren Diskussion Glauben schenken darf, haben gewisse verlagspolitische und -ökonomische Forderungen, die um 1921 an den deutschen Episkopat gerichtet wurden, beim Nichtzustandekommen der Schulbibleinheit eine unerfreuliche Rolle gespielt (vgl. BistArch. Trier III 12, 7 Bd. 15 Bl. 478).

<sup>17</sup> Eine Kopie des unglücklichen Münchener Gutachtens liegt im BistArch. Trier III 12, 7 Bd. 16 Nr. 126. — Bezeichnend ist, daß der Referent u. a. Anstoß nimmt an der Texttreue Eckers im Weihnachtsbericht („die empfangen hatte“ — „gebar ihren erstgeborenen Sohn“), der damit von der bisher üblichen Paraphrase abbrückte; vgl. unten Anm. 19a.

<sup>18</sup> Gegen diese versteckte Drohung (in: Nassauische Schulzeitung 25 [1927] Nr. 22) wendet sich Kastner — vorsorglich Einspruch erhebend — an die bischöfliche Behörde zu Trier, wo man ihm die gewünschte beruhigende Zusicherung gibt, allerdings nicht ohne festzustellen: „In der Tat sind die Übereinstimmungen zwischen der von Ihnen neu bearbeiteten Herder-Bibel und Ecker überraschend“ (BistArch. III 12, 7 Bd. 15 Nr. 474). Öffentlich antwortet Kastner in der Nassauischen Schulzeitung 25 (1927) 246 f., worauf H. Bertram eine Replik „Zum Streit um die Einheitsbibel“ erscheinen läßt (ebd. S. 283—285).

<sup>19</sup> Zur Übereinstimmung der „Katholischen Schulbibel“ von Paul Bergmann



Seitdem ist das heiße Eisen der Einheitsbibel nicht mehr angepackt worden. Es bleibt jedoch, nachdem die Polemik abgeklungen ist, die Hoffnung, daß gerade in der Richtung der bereits vorhandenen Angleichungen und Übereinstimmungen, für welche die „Katholische Schulbibel“ Eckers ohne Zweifel Schrittmacher gewesen ist, und noch mehr in Weiterverfugung der inzwischen Allgemeinbesitz gewordenen grundsätzlichen Erkenntnisse, die Lösung der ganzen Frage gesucht — und gefunden wird. Ein sicherer Weg dazu wäre: die Eckerschen Prinzipien gründlich zu durchdenken und noch konsequenter, als Ecker selbst es tun konnte, sie auszubauen.

## II.

Mit Recht darf die „Katholische Schulbibel“ von Ecker als das sowohl „einleuchtende“ wie auch „anstößige“ Paradigma des Schulbibelproblems überhaupt angesprochen werden. Sie hat ihre starken Seiten (A), sie hat aber auch ihre nicht wegzuleugnenden Schwächen (B). Beide drängen zu grundsätzlicherer Besinnung.

### A.

Die Stärke der Eckerschen Schulbibel liegt vor allem in ihrer Treue zum inspirierten Text. Das ist der programmatische Punkt, an dem Ecker sich klar von seinen Vorgängern unterscheidet. Hier ist auch die Stelle, wo er folgerichtig an eine im wesentlichen heilsgeschichtliche Sicht gebunden wird und seine — man möchte sagen — „bibelkatechetische Sicherung“ erhält.

#### *Bibeltreue Textgestaltung*

Man sollte meinen, nichts wäre selbstverständlicher als das. Die polare Spannung, die der Funktion der Schulbibel wesentlich anhaftet, nämlich „Bibel“ zu sein und zugleich Buch für die „Schule“, bleibt nur dann richtig gewahrt, wenn wie bei Ecker das inspirierte Wort Gottes unmißverständlich und unverrückbar den Primat erhält vor jeder menschlichen Zutat, seien es nun erzieherische oder schulische Zwecksetzungen. Wohl kann man sich nicht mit Overberg in dem Sinne auf die Inspiration berufen, als ob es unmöglich sei, die Heilstatsachen in einer didaktisch besseren Form zu erzählen, als die inspirierten Verfasser es getan haben. Es geht vielmehr darum, einfach und schlicht Ernst zu machen mit der Erkenntnis, daß die biblische Unterweisung (und damit auch das Schul-

---

(München o. J. [1927]) mit der Ecker-Bibel behauptet H. Bertram (in: Nassauische Schulzeitung 26 [1928] Nr. 5), sie sei „so auffallend, daß man annehmen könnte, Bergmann habe eine Überarbeitung des Eckerschen Textes vornehmen wollen“. — Man vergleiche daraufhin z. B. L. 87, 2 NT bei Bergmann mit L. 75 NT bei Ecker,

bibelbuch) gerade diese ureigenste, selbständige Aufgabe hat: nicht bloß den lehrmäßigen Sinn und Gehalt der Offenbarungsgeschichte richtig und packend wiederzugeben, sondern die konkreten Worte und Taten der göttlichen Heilsveranstaltung selbst zu bringen, und zwar eben in der Form und Gestalt, die sie als „Geschichte Gottes mit den Menschen“ angenommen haben. Deshalb verträgt die Schulbibel, wofern sie überhaupt Bibel bleiben will, im Text als solchem keine menschlichen Paraphrasen<sup>19a</sup>, keine Erklärungen, keine Willkür in der Textgestaltung.

Hinzu kommen wichtige glaubenspädagogische Gründe. Der Schüler der Oberstufe der Volksschule ist durchaus imstande, quellentreue Texte zu verstehen. Warum wollte man sie ihm vorenthalten? Ecker beruft sich mit Recht darauf, daß „die Bibelsprache ihrer Natur nach eine kindlich einfache und anschauliche Sprache“ ist, „die besser verstanden wird als manche menschliche Erklärung<sup>20</sup>“. In der modernen Arbeitsschule lernt der Schüler mit Quellenwerken und Dokumenten umgehen. Darf er die Urkundenkraft der Bibel nicht kennenlernen? Nach der Schule kommen viele nicht mehr zur Bibellesung. Müssen sie nicht wenigstens im Religionsunterricht mit der sprachlichen Eigenart der Bibel vertraut gemacht worden sein? Wie, wenn sie in der Begegnung mit den oft sehr bibelkundigen Andersgläubigen über den wahren Bibeltext Rede und Antwort stehen sollen? Welcher Zwiespalt in der Frömmigkeit, wenn die Texte der Liturgie sich ständig mit der Paraphrase der Schulbibel stoßen! Kinder betrachten die Schulbibel uneingeschränkt als „Wort Gottes“ („Das steht in der Bibel!“). Wie verwirrt und enttäuscht müssen sie sein, wenn sie darauf aufmerksam werden, daß dieses und jenes, was in ihrer Schulbibel als „Lektion“ stand (z. B. das Kapitel über die „Erschaffung der Engel“ oder „Lebensschicksale und Wirksamkeit der übrigen Apostel“)<sup>21</sup>, in der Heiligen Schrift nicht zu finden ist? Schließlich darf

<sup>19a</sup> Verglichen mit Lk 2, 7 (ein Vers!) kann man die idyllisierende Weihnachtsgeschichte der Schulbibel von Schmid-Werfers schwerlich als Wort Gottes ansprechen: „Abends spät kamen sie in Bethlehem an. Es war da schon eine Menge Leute zusammengekommen, die sich wollten einschreiben lassen. Alle Häuser waren mit Fremden angefüllt. Joseph suchte für sich und Maria auch eine Herberge. Allein überall wurden sie abgewiesen. Sie gingen vor die Stadt hinaus. Da war eine Höhle, die den Hirten der Gegend zum Aufenthalte und zu einem Stalle für ihre Herden diente. In diesem elenden Orte nahmen sie ihre Nachtherberge. Und hier kam Jesus Christus, der Sohn Gottes, in der Nacht zur Welt. Maria wickelte das göttliche Kind in Windeln und legte es in die Krippe des Stalles.“ — Die Buchberger-Bibel hat diesen Wortreichtum zwar beschnitten, folgt ihm aber dennoch. Zur Geißelung Jesu bringt Buchberger statt des einen biblischen Satzes (Mt 27, 26 u. Par.) eine acht Zeilen lange Schilderung des blutigen Vorgangs.

<sup>20</sup> Vgl. „Leitsätze des Verfassers“, in: J. Ecker, Leitsätze und öffentliche Gutachten, Trier 1906, S. 7.

<sup>21</sup> Das Konzept der ausführlichen Lektion über die Engel — bei Buchberger

man nicht übersehen, daß die paraphrasierten Texte immer Gefahr laufen, ins Idyllische, Kitschige, Märchenhafte, Legendäre abzugleiten. Dadurch gerät allzu leicht die Offenbarung selbst in Gefahr, nicht mehr ernst genommen zu werden. Der Gedanke, daß Kinder sich solche Phantasietexte wörtlich einprägen sollen (sie tun es schon zumeist von selbst!), ist unerträglich. Solch kindliche Reminiszenzen werden gewiß keinen Anreiz ausüben, später zur Vollbibel zu greifen.

Es kann und muß also — auch in der Textgestaltung der Schulbibel — die Eigenart des Urtextes (Alter, Genus literarium, Sprachbesonderheiten) ruhig durchscheinen, allein schon zur Unterscheidung gegenüber einem modernen, leichten Literaturerzeugnis, wofern nur die Übertragung korrekt und zugleich ebenbürtig lebensvoll ist und dem jeweiligen Genus literarium entspricht. Der Eckersche Grundsatz der Originaltreue ist eigentlich so klar, daß man nur den Kopf schütteln kann über den bis in die jüngste Zeit hinein immer noch proklamierten Standpunkt<sup>22</sup>: eine Schulbibel müsse sprachlich „freier und lebendiger“ gefaßt sein. Selbstverständlich muß der Text der Bibel im Interesse der Verständlichkeit gelegentlich geglättet, gestrafft, im Satzbau aufgelockert und vielleicht sogar stellenweise „harmonisiert“ werden. Doch scheint uns das ganze didaktische Anliegen bei dem heutigen Stand der typographischen Hilfsmittel und bei der „buchtechnischen Pffigkeit“ der Kinder von heute

in erzählender, bei Kastner in mehr lehrhafter Form — ist von Schuster übernommen. Ecker, der sich streng davor hütet, solchen katechetischen Stoffen auch nur den Anschein von Bibeltexten zu geben, begnügt sich mit einer Anmerkung von knapp vier Zeilen in Kleindruck. Zwar bringt auch er (hierin gewisse Konzessionen an die Schuster-Tradition machend) seine „apokryphen“ Kapitel „Weitere Nachrichten über Maria und die Apostel“ und „Schluß“, jedoch setzt er sie selbst deutlich vom Bibeltext ab, nämlich ohne Numerierung hinter der letzten Perikope aus der Apokalypse. Erst nach seinem Tode (von der Ausgabe 1917 ab) treten sie als förmliche Lektionen 105 bzw. 106 numeriert und im Druck vom Bibeltext nicht unterschieden hinter die Apostelgeschichte, vor die Briefe und die Apokalypse — ein Beispiel übrigens für die kleinliche Systematisierungsarbeit dieser Kommission.

<sup>22</sup> C. M., Um eine neue Schulbibel, in dem bei Herder-Freiburg erscheinenden „Anzeiger für die katholische Geistlichkeit“ 65 (1956) 112. — Hingegen hatte man bereits auf dem I. Kongreß für Katechetik Wien 1912 verlangt, daß die Form der biblischen Erzählungen im Lehrbuch sich eng an das Bibelwort anschließe, woran auf dem Münchener Kongreß 1928 noch einmal erinnert wurde (W. Burger, Die Katechetische Bewegung 1912—1928, in: Zweiter Katechetischer Kongreß München 1928, Donauwörth 1928, S. 37); vgl. unten Anm. 28. Die Diskussion über die Streitfrage „Biblische Geschichte oder Schulbibel?“ fand einen breiten Niederschlag im Jahrgang 38 (1912) der Katechetischen Blätter (86—93; 118—122; 294—300; 301—302), besonders in einem Wortwechsel zwischen P. Bergmann und dem Mitverfasser der Stieglitzschen Biblischen Geschichte Joseph Krug im Anschluß an dessen Buch „Lebensvolle Biblische Geschichte oder Schulbibel? Eine Lebensfrage der katholischen Jugend- und Volks-

(die allein von ihren übrigen Schulbüchern her schon an allerlei „Feinkost“ gewohnt sind!) durch Zwischenbemerkungen, die allerdings im Druckbild vom eigentlichen „Bibelwort“ sich klar abheben müssen (Überschriften, Überleitungen, Fußnoten, Beitexte, größere Einführungen oder Exkurse im Anhang usw.), sich vollkommen in Sicherheit bringen zu lassen.

Mit dem Gesagten ist das weitere Gestaltungsprinzip Eckers schon von selbst gegeben, daß die Schulbibel auch in ihrer ganzen Anlage ein Abbild oder Spiegelbild der Vollbibel sein soll, beginnend mit der „Schöpfungsgeschichte“ (und nicht etwa bei Abraham, wie Daniel-Rops vorgeschlagen hat)<sup>23</sup> und endend mit dem letzten Bild der Apokalypse. Gewisse Zerlegungen sind natürlich denkbar. Die Teile mehr oder weniger loser „Sammlungen“ (wie z. B. der Psalmen, der Propheten, der Apostelbriefe u. ä.) können in begründeten Fällen in einen anderen, vielleicht in ihren historisch greifbaren Zusammenhang gebracht werden, zumal wenn dadurch die Gestalten und Ereignisse der Heilsgeschichte, die dahinter stehen, deutlicher hervortreten. In dieser Richtung darf man der Eckerbibel, gerade weil sie sich im sicheren Geleise der Texttreue hält, getrost freie Fahrt geben<sup>24</sup>.

Wenn — wie es bisher bei Kastner und Bergmann der Fall war — in Zukunft auch die „Katholische Schulbibel“ zu allen Lektionen die

bildung“, Regensburg 1911. Krug trat sehr temperamentvoll für die von Schmidtsche Darstellungsweise der Biblischen Geschichte ein; er will sogar in dem Unterschied zwischen Overberg und von Schmid einen fast grundsätzlichen Gegensatz im Empfinden des „pedantischen Norden“ gegenüber dem „gefühlvollen Süden“ sehen. Im gleichen Jahr nehmen jedoch die Debatten und Entschließungen der Verbandstagungen der Lehrerschaft in Bayern eindeutig für die originaltreue Schulbibel (nach der Eckerschen Art) Stellung (vgl. ebda. S. 135; 164; 220).

<sup>23</sup> Bei Daniel-Rops, *Das Volk Gottes*, Mainz 1948, steht die Urgeschichte hinter der Patriarchengeschichte unter der Überschrift: „Wie die alten Hebräer den Ursprung der Erde und des Menschen schilderten“ (S. 37 ff).

<sup>24</sup> Nach den Grundsätzen, die von der seit 1954 mehrfach zusammengetretenen Vertreterkonferenz der Diözesen der Ecker-Bibel erarbeitet worden sind, sollen im AT die Psalmen- und Prophetentexte möglichst an ihren geschichtlichen Ort (im Zusammenhang mit den dahinterstehenden geschichtlichen Personen und Ereignissen) eingefügt werden. Das gleiche gilt von den Paulusbriefen, die an die konkreten Anlässe und missionarischen Unternehmungen im Leben des Apostels angeschlossen werden sollen. Beide Male kann es sich selbstverständlich nur um charakteristische Auswahltexte handeln. Vgl. dazu H. Groß, Gesichtspunkte für die Neubearbeitung des Alten Testaments in der Ecker-Schulbibel, in dieser Zeitschrift 65 (1956) 308—311. — Ecker selbst hatte in seiner „Größeren Ausgabe“ von 1906 die Apostelbriefe und die Offenbarung noch als förmliche Lektionen (111—125) numeriert, während die Volksschulausgabe von 1907 die Numerierung mit Nr. 100 „Paulus in der Gefangenschaft“ abschloß und damit den Anfang in der Degradierung

entsprechenden biblischen Fundorte angibt (die Kinder sind inzwischen durch den neuen Katechismus an die Zitationsweisen gewöhnt!), dann werden diesbezüglich weder technische noch verständnismäßige Schwierigkeiten zu befürchten sein. Damit rückt die Frage des inneren Ordnungsprinzips der Schulbibel in Zukunft an die erste Stelle. Die Antwort kann nur heißen: Heilsökonomische Sicht!

### *Heilsökonomische Sicht*

So lautet bereits Eckers eigener „Leitsatz Nr. 1“ zu seinem ersten Entwurf von 1906: „Die Schulbibel soll zunächst als ‚Biblische Geschichte‘ ein kurzes, aber klares und vollständiges Bild der Geschichte der Biblischen Offenbarung bieten. Diesem Zwecke dienen kurze Übergänge und summarische Aufzählungen, die in wenigen Zeilen Kleindruck die ausgewählten Lektionen zu einem Ganzen verweben<sup>25</sup>.“

Nicht „Geschichten“ also, nicht eine Sammlung von frommen, köstlichen Anekdoten, sondern „ein Ganzes“, ein „vollständiges Bild“ war sein oberstes Anliegen. Zwar hat sich Ecker nirgendwo in der Terminologie der Kerygmantik und der Bibeltheologie von heute darüber näher ausgesprochen. Aber er steht mit dem Herzen, da er ganz Bibliker ist, klar auf der Linie der alten Verkündigungstheologen Overberg, Galura, Hirscher. Wer die Eckerbibel näher kennenlernt, findet bald heraus, daß sie jedenfalls von ihrer Grundkonzeption und ihrer innersten Anlage her der heilsgeschichtlichen und heilstheologischen Thematik unserer Tage zugewandt, ja bereits geöffnet ist. Dafür zeugen an vielen Stellen die Überschriften und die von Ecker mit Bedacht ausgewählten Beitexte. Sie sind ursprünglich — in den von ihm selbst besorgten ersten Auflagen (bis 1912) — noch vorwiegend heilstheologisch betont gehalten im Unterschied zu den oft plump moralisierenden Sätzen der späteren Bearbeitungen<sup>26</sup>. Mit der ihm eigenen katechetischen Gespürsicherheit hat

der Briefe zu einer Art Anhang machte. Buchberger hat trotz des Titels „Schulbibel“, der ein Spiegelbild der Vollbibel verheißt, überhaupt keine Texte aus den Lehrschriften; bei ihm fungieren die freigestalteten Kapitel 87 „Die Fülle der Zeit“ und 120 „Lebensschicksale und Wirksamkeit der übrigen Apostel“ als jeweils letzte Lektion der „Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft“ bzw. „Geschichte der Apostel“.

<sup>25</sup> Vgl. a. a. O. (s. oben Anm. 20) S. 5.

<sup>26</sup> Diese Beitexte zu den Lektionen, die auch Kastner zum größten Teil wörtlich übernommen hat, sind weder als pädagogisch-moralisierende Nutzanwendungen zu verstehen, noch wollen sie didaktische „Zusammenfassungen“ oder „Anschlußtexte“ darstellen. Sie gleichen am ehesten den in der Liturgie gebräuchlichen „Antwortgesängen“, deren Funktion darin besteht, die Lesung gleichsam im betenden Echo weiterklingen zu lassen. Es handelt sich also hier um ein bedeutungsvolles liturgisch-katechetisches Grundschema, in dem sich ein gut Stück ureigenster Bibellesungsmethode der Kirche widerspiegelt.



J. A. Jungmann diese Kostbarkeiten der Eckerschen Schulbibel entdeckt. Er macht in seinem immer noch richtungsweisenden Buche „Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung“ ausdrücklich auf die starke Wirkung aufmerksam, die im Sinne einer heilstheologischen Konzentration von diesen Beibehaltungen der Eckerschen Schulbibel ausgehen kann<sup>27</sup>. Etwas Ähnliches ist auch — bei allem Vorbehalt gegen den uns Heutige eher abstoßenden als ansprechenden Schnörkelstil — von der Beibildung zu sagen, die — besonders, solange sie noch (in den älteren Ausgaben) das Initialen-Kleinbild pflegte — vielfältig zum Nachdenken über heilsgeschichtliche Verknüpfungen Anregung gab.

Mit diesen kurzen Hinweisen will selbstverständlich die grundsätzliche Frage der heilsökonomischen Ausrichtung der Schulbibel nicht beantwortet, ja noch nicht einmal aufgeworfen sein<sup>28</sup>. Nur eines soll daraus ersichtlich werden: Unter den bestehenden deutschen Schulbibeln gibt es eine, die für diese große Aufgabe unserer im Gestaltswandel der Bibeltheologie wie der Katechetik neu aufgerufenen Generation geradezu vorherbestimmt ist. Die „Katholische Schulbibel“ wartet auf die tiefere

---

<sup>27</sup> J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, S. 164 f.

<sup>28</sup> Der Ruf nach heilsökonomischer Ausrichtung der Schulbibel geht schon lange — vor den modernen Kerymatikern und Bibeltheologen — durch die Katechetik. Er wurde bereits von Laien Katecheten nachdrücklich angemeldet zu einer Zeit, da die Exegeten noch vorwiegend in philologisch-historischen Detailfragen verstrickt waren. Ein Hauptverfechter des Gedankens war jahrzehntelang der Dresdener Direktor Paul Bergmann, der 1912 auf dem Wiener Katechetischen Kongreß für die Schulbibel u. a. die Leitsätze aufstellte: „Sie hat vor allem den Eigenzweck, Gottes Heilsplan mit der Menschheit fortlaufend und als Ganzes geschichtlich darzulegen und dadurch Christi Heilswerk jeder Menschenseele zu wachsendem Verständnis und zu fruchtbarer Verwertung zu bringen . . . In der Auswahl der Bibelstoffe fehle kein wesentliches Glied des göttlichen Heilsplanes, Christus stehe darin als Mittelpunkt, von dem, in dem und durch den alles Ausgang, Fortgang und Vollendung erhält. Die Form der Lehrbucherzählung schließe sich eng an das Bibelwort an . . .“ (P. Bergmann, *Die Biblische Geschichte*, in: Referate des Kongresses für Katechetik, Wien 1912, II S. 36 f.). — Fruchtbare Anregungen können heute ausgehen von: J. Dheilly, *L'histoire du salut à travers la Bible*, in: *Lumen Vitae* 10 (1955) 31—44; ders., *Le peuple de l'Ancienne Alliance*, Paris 1954; Hubert Junker, *Die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung der alttestamentlichen Botschaft vom Reiche Gottes*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 62 (1953) 65—79; ders., *Die atl. Botschaft vom Gottesreich*, in: *Pastor bonus* 52 (1941) 157—166; J. Dreißer, *Ruth, Esther, Judith in der Heilsgeschichte* (= *Paderborner Schriften zur Pädagogik und Katechetik* H. 6), Paderborn 1953; H. Schürmann, *Aufbau und Struktur der neutestamentlichen Verkündigung* (= *Paderborner Schriften* . . . H. 2), Paderborn 1949; F. Mußner, *Die Behandlung des Lebens Jesu in der Schulbibel*, in: *Katech. Blätter* 81 (1956) 179—183; ders., *Die Christusgeschichte und das Kirchenjahr*, in: *Katech. Blätter* 76 (1951) 228—234.

heilstheologische Ausrichtung. Hierin wird sie ihre eigentliche Vollendung finden. Hier wird das ursprüngliche Anliegen Eckers seine innerste Konsequenz erhalten.

## B.

Sosehr auch die künftige Revision der Schulbibel auf den genannten wertvollen Charaktereigenschaften des Eckertextes — Urtexttreue und Aufgeschlossenheit für die heilsgeschichtliche Sicht — aufbauen kann, so liegt in der grundsätzlich richtigen Orientierung allein doch keineswegs eine Zauberformel gegen Fehler und Mängel. Die Eckerbibel hat bislang zweifellos auch ihre schwachen Seiten, die bei einer Neubearbeitung ausgemerzt werden müssen. Sie sollen hier nicht im einzelnen aufgespürt werden. Wichtiger ist vielmehr, die Hintergründe aufzudecken, um die Fehlerquellen richtig zu erkennen. Ecker und noch mehr die Gewährsleute der späteren Überarbeitungen stehen auf dem Boden einer bestimmten bibelkatechetischen „Tradition“. Von da aus erklären sich mancherlei sprachliche und didaktische Mängel und vor allem gewisse Unklarheiten in der pädagogisierenden Tendenz.

### *Unklar pädagogisierende Tendenz*

In einem Punkte ist Ecker ein echtes Kind seiner Zeit: er übernimmt von seinen Vorgängern unbesehen das fragwürdige Erbe einer von der bürgerlichen Prüderie des 18./19. Jahrhunderts gezeichneten Textwahl und Textwiedergabe. Das schon seit den Zeiten der Synagoge befolgte gesunde Prinzip, die oft drastischen (wenn auch immer sittlich wertenden) Erwähnungen und Schilderungen der Bibel von Lastern und insbesondere von Vorkommnissen des geschlechtlichen Lebensbereichs unreifen Lesern vorzuenthalten und vor allem durch eine sorgfältige Auswahl des AT Kindern und Jugendlichen keinen Anstoß zu geben, war in der Vergangenheit ängstlich übersteigert worden. Nicht zuletzt aus diesem Grunde hat die Schustersche Biblische Geschichte vielfältig einer frei paraphrasierenden Textgestaltung den Vorzug gegeben<sup>29</sup> und z. B. die pietätvollen Bemerkungen der Evangelisten in der Kindheitsgeschichte des Herrn ausgeklammert. Schuster läßt sogar im Schöpfungsbericht die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau und den Gottesauftrag „Wachset und mehret euch“ völlig unerwähnt. Der merkwürdige Widerspruch, der sich damit zu den im Anhang wortgetreu aufgenommenen liturgischen Perikopen ergab<sup>30</sup>, scheint lange Zeit niemanden bedrückt zu haben; auch die wörtliche Übersetzung von Lk 11, 27 bildet eine merk-

<sup>29</sup> Das verraten besonders die Umschreibungen im Bericht über die Geburt des Herrn; vgl. oben Anm. 17 mit 19a.

<sup>30</sup> I. Schuster, Die Biblische Geschichte des Alten und Neuen Testaments für katholische Volksschulen, Freiburg 1905; vgl. Lektion 2 Neues Testament

würdige Ausnahme von diesem Gesetz pädagogischen Verschweigens solcher Schriftstellen<sup>31</sup>.

Ecker entrüstet sich in seinen „Leitsätzen“ ausdrücklich darüber, daß die bisherigen Biblischen Geschichten „Stellen enthalten, die durchaus nicht in ein Schulbuch gehören“<sup>32</sup> und schlägt selber den Weg der weitgehenden Auslassung ein. Auf diese Weise kommt es so weit, daß auch seine Bibel die im katholischen Mittelalter geradezu fromm betrachteten<sup>33</sup> — und vor allem aus der Marienverehrung nicht wegzudenken — Bemerkungen Lk 1, 15 (*ex utero matris*), Lk 1, 36 (*mensis sextus*), Mt 1, 18—24 (Zweifel des heiligen Joseph), Lk 1, 44 (*exsultavit in gaudio infans in utero meo*), Lk 21, 23 (*vae autem praegnantibus et nutrientibus in illis diebus*, vgl. Lk 23, 29), Joh 16, 21 (*mulier cum parit, tristitiam habet*) völlig verschweigt. Lediglich die erwähnte Seligpreisung Lk 11, 27 (*beatus venter*) ist auch in die Schulbibel Eckers aufgenommen, während sie bei Buchberger heute noch fehlt und bei Kastner allzu vorsichtig paraphrasiert wiedergegeben ist<sup>34</sup>. Bedauerlich ist, daß auf diese Weise nicht bloß der fromme Wortschatz der Bibel im Begriffsfeld Mutterschaft und Mutterwürde (hierher gehörte noch Gen 3, 16; Tob 4, 4; Ps 138, 13; Jer 1, 5; 2 Makk 7, 22 f. 27) aus dem Sprachgebrauch des Volkes gänzlich ausfällt, sondern vor allem auch, daß dadurch wichtige Texte, die seit den ältesten Zeiten eine Schlüsselstellung in der Verkündigung innehatten (wie z. B. Gen 2, 24 vgl. mit Mt 19,5; Mk 10, 7; Eph 5, 31), der Glaubenserziehung verlorengegangen sind. Sicherlich gilt es, in dieser Frage nach beiden Seiten hin die Extreme zu vermeiden und die rechte Mitte einzuhalten. So unverantwortlich es wäre, die unverblümete Sexualsprache des Urtextes wörtlich wiederzugeben, wie es 1927 die Schulbibel

mit Anhang („Das Katholische Kirchenjahr“) S. 44; L. 3 mit S. 45; L. 5 mit S. 5; L. 30 mit S. 40 u. ö.

<sup>31</sup> Schuster bringt die Stelle zweimal (L. 27 und Anhang S. 15) mit dem Wortlaut „Selig ist der Leib, der dich getragen hat, und selig sind die Brüste, die du gesogen hast.“ Hier spielt möglicherweise die Rücksicht auf eine ältere, seit Canisius bezeugte Gebetstradition eine Rolle, wonach zum dritten Vers des Angelus der obige Satz hinzugefügt wurde; vgl. die Ingolstädter *Catechismi minores* von 1563 und 1584 (ed. F. Streicher, S. Petri Canisii *Catechismi latini et Germanici* II 174).

<sup>32</sup> Vgl. „Leitsätze“ (oben Anm. 20) S. 6; s. auch J. Ecker, Handbuch zur Katholischen Schulbibel, Trier 1907, S. VII.

<sup>33</sup> Man denke an die zahlreichen Darstellungen der *Virgo mater lactans*, des *Joannes exsultans in utero*, der heiligen Wochenstube und der heiligen Sippe.

<sup>34</sup> Vgl. Kastner S. 169: „Selig die Mutter, die dich getragen und genährt hat.“ — Ecker wird von P. Bergmann ausdrücklich wegen seiner passenderen (= als Schuster) Übersetzung gelobt; vgl. a. a. O. (Anm. 11) S. 37. Die von Ecker ursprünglich ebenso dezent übertragene Stelle Lk 23, 29 ist seit der Ausgabe von 1917 (!) wieder gestrichen.

Bergmanns in einem viel zu weit ausholenden Gegenschlag getan hat<sup>35</sup>, ebenso gefährlich und unpädagogisch ist auch die Eckersche Taktik des überschämigen Verschweigens, besonders dann, wenn dem gleichen Kind, das die purgierte Schulbibel benutzt, auch die unverkürzte Fassung der gleichen Texte im Perikopenanhang, im Meßbuch oder in einer Ausgabe des Neuen Testaments begegnet; gerade dadurch wird es nicht bloß auf die Sache selbst, sondern auch zugleich auf die verräterische pädagogische Unsicherheit der Erwachsenen aufmerksam. Müßten nicht statt dessen die zarten Andeutungen, wie sie in den oben angeführten Lukastexten, in den ergreifenden Mahnworten des Vaters Tobias und der Makkabäermutter liegen — 2 Makk 7, 27 wird übrigens im neuen Katechismus L. 111 nahezu im Wortlaut zitiert — dem Erzieher geradezu willkommen sein? Manche Mutter bekäme auf diese Weise Anlaß, zu einer erzieherisch günstigen Zeit und Gelegenheit, wenn das rein sachliche Frageinteresse des Kindes sich unbefangen regt, daran die nötige Belehrung anzuknüpfen; das biblische Wortmaterial und der religiöse Zusammenhang würden dann diese sonst so vielfach vernachlässigte Erzieheraufgabe bedeutend erleichtern. Warum sollte eine behutsame Übersetzung von Lk 1, 44 gefährlicher sein als das zweite Rosenkranzgesetz?

Im übrigen geht es bei dieser Frage nicht bloß um den schuldigen Beitrag der Bibelkatechese zur Regelung des Sprachgebrauchs in der geschlechtlichen Erziehung im engeren Sinne; es geht hier um die Verkürzung oder Nichtverkürzung des Kerygmas. Heute zumal sind nicht bloß etwa nur die Beispiele des ägyptischen Joseph und der keuschen Susanna aktuell, sondern mindestens ebenso dringlich die neutestamentlichen Perikopen von der Ehebrecherin (Joh 8, 1—11) und der Diskussion mit den Sadduzäern (Mt 22, 23—33; Mk 12, 18—27; Lk 20, 27—40), welche bei Ecker bezeichnenderweise fehlen<sup>36</sup>. Auf keinen Fall dürfte die biblische Urkatechese über die Unauflöslichkeit der Einehe (Gen 2, 24 mit den neutestamentlichen Testimonien Mt 19, 5; Mk 10, 7; Eph 5,31) unter den Tisch fallen, bloß weil man vor der (richtigen) Wiedergabe von *una caro* zurückscheut<sup>37</sup>. In Wirklichkeit bedeutet ja Gen 2, 24 gar nichts Anstößiges, sondern drückt lediglich in einem drastischen Hebraismus dasselbe aus wie unser deutsches Wortbild „ein Herz und eine Seele“<sup>38</sup>. Das ganze ist lediglich eine Frage der biblisch richtigen und

<sup>35</sup> Anstoß erregten vor allem Stellen in Lektion 14; 22; 72, 5; 86 des AT.

<sup>36</sup> Wegen der Auslassung von Mt 22, 23—33 u. Par. sowie Apg 23, 6—9 tritt kurioserweise das Wort Sadduzäer bei Ecker nur einmal (in L. 11 NT) nebenbei erwähnt auf.

<sup>37</sup> Ecker hatte in seiner „Größeren Ausgabe“ wenigstens noch den Satz: „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen.“

<sup>38</sup> Vgl. Hubert Junker zur Stelle, in: Echter Bibel I (Würzburg 1955) S. 29. — Der Werdegang der Fehldeutung bzw. Weiterdeutung von *una caro* = *copula*

zugleich katechetisch brauchbaren Übertragung. Es ist inzwischen eine Selbstverständlichkeit geworden, die von der Vulgata unabgeschwächt übernommenen Orientalismen (*semen, adaperiens vulvam, vas* usw.) sinngerecht statt wörtlich zu übertragen. Manches hat sich überhaupt bereits in den religiösen Sprachgebrauch eingebürgert (wie *fructus ventris, sterilis* u. ä.). Man braucht also z. B. Lk 21, 23 weder mit Schuster kraß biologistisch zu übersetzen: „Wehe den Schwangeren und Säugenden“<sup>39</sup>, noch mit Ecker, der daran verständlichen Anstoß nimmt, die Stelle überhaupt auszulassen; gegen die dezente Verdeutschung: „Wehe den hoffenden und stillenden Müttern in jenen Tagen“ kann doch im Ernst nichts einzuwenden sein. Ecker selbst hat sich gelegentlich durch eine derartige Sinnübertragung aus der „Verlegenheit“ geholfen, so z. B. in der Wiedergabe von Joh. 1, 13, wofür er kurz einsetzt: „die nicht aus Fleisch und Blut, sondern aus Gott geboren sind.“ Man sollte das weder als Verlegenheitslösung noch als Paraphrase bezeichnen, sondern darin die legitime Eindeutschung des realistischeren Hebraismus sehen. In dieser Richtung müßte demnach die künftige katholische Schulbibel den Eckertext verantwortlich korrigieren<sup>40</sup>.

Wer näher zusieht, muß überhaupt feststellen, daß Ecker sich auch sonst von mancherlei gutgemeinten pädagogischen Besorgnissen leiten läßt. So unterdrückt er z. B. in der ersten Petrusansprache (L. 88) die Meldung Apg 1, 18 über das grausige Ende des Judas, vielleicht aus Angst vor einer etwaigen Gemütsverrohung der Kinder. Wenn aber gewisse schwierige Punkte, wie die Polygamie im AT, die Erwähnung der Frau Kains oder der „Brüder Jesu“ und ähnliches verschwiegen oder verschleiert werden, so ist damit für die Glaubenserziehung wenig gewonnen. Der junge Christ muß vielmehr bereits von der Schulbibel her gerade über solche Stellen der Heiligen Schrift Klarheit erhalten, um für die Auseinandersetzung mit den Andersgläubigen gerüstet zu sein.

Eigenartig berührt die vielleicht nur unbewußte Rücksichtnahme Eckers auf gewisse soziale Gefühlsspannungen seiner Zeit. Ecker läßt das lebensnahe Lehrbeispiel vom reichen Bauern (Lk 12, 13–21) aus seiner Schulbibel aus und ist überhaupt auffallend sparsam in der Wiedergabe der ersten Herrenworte gegen die satten Reichen; es fehlen bezeich-

*carnalis* (vielleicht durch 1 Kor 6, 16 veranlaßt) bzw. = *proles* kann hier nicht weiter verfolgt werden. Sie hat sich jedenfalls seit Thomas v. A. Suppl. III q. 55 a. 4 ad 2 über Gebühr vorgedrängt.

<sup>39</sup> I. Schuster, Die Biblische Geschichte des Alten und Neuen Testaments, Freiburg 1905, Anhang S. 41.

<sup>40</sup> Das ist allein schon deswegen notwendig, weil auch der neue Katechismus die Fragen um Ehe, Familie und Verhältnis von Mann und Frau mutiger (und richtiger) anpackt und die Bibel dafür den heilsgeschichtlichen Hintergrund aufzeigen muß.



nenderweise Lk 6, 24—26 und Lk 14, 12—14 sowie die starken Äußerungen des Jakobusbriefs (Jak 2, 1—9 und 5, 1—6)<sup>41</sup>.

Im übrigen ist die Schulbibel Eckers auf Grund ihres Prinzips der Urtexttreue weitgehend bewahrt geblieben vor der herrschenden Manier zu moralisieren. Wenn er auch gelegentlich einen Satz, wie z. B. Kol 3, 20, der ihm (allerdings nur mit einer entsprechenden Einschränkung) erzieherisch wertvoll erscheint: „Ihr Kinder, gehorchet in allen (rechten) Dingen euren Eltern“, in verstärktem Sperrdruck hervorhebt, so bleibt das doch eine seltene Ausnahme. Wer die verschiedenen Ausgaben der Eckerbibel miteinander vergleicht, muß feststellen, daß in den älteren Ausgaben vor allem die heilsgeschichtliche Linie betont war. So steht z. B. im Schlußsatz der Lektion 66 AT (Ruth) zum Namen David noch der Zusatz: „von welchem der Erlöser abstammte.“ Dieser heilsgeschichtliche Akzent klingt in den neueren, nach seinem Tode herausgekommenen Ausgaben (seit 1917) immer mehr ab zugunsten eines von nun an stärker moralisierenden Grundtons, der sich besonders in den Überschriften bemerkbar macht. Hieß in der Ausgabe von 1912 die Überschrift zu Lektion 11 noch „Das Opfer des Melchisedech“, so gibt ihr die Auflage von 1917 statt dessen die Formulierung „Abrahams Friedfertigkeit und Uneigennützigkeit“. Die Revision der Schulbibel wird gut daran tun, in solchen Punkten sich wieder treuer an die heilsgeschichtliche Sicht von Ecker selbst zu halten.

### *Didaktische Fehler*

In didaktischer Hinsicht hat Eckers Schulbibel sicherlich manche Schwächen. Die Versuchung, den biblischen Stoff auf ein gewisses Normalmaß, die „Lektion“, zurechtzuschneiden, ist zu allen Zeiten groß gewesen<sup>42</sup>. Eckers Einteilung ist bisweilen zu gewaltsam und augenscheinlich vorwiegend quantitativ begründet. So befriedigt z. B. die Aufgliederung der Lektionen 11—13 AT in keiner Weise. Die Einkehr des Herrn bei Abraham (L. 12, 1) sollte, wenn schon nicht eine eigene Lektion (was die Bedeutsamkeit des Ereignisses erst recht unterstreichen würde), dann doch wenigstens den 3. Teil der vorangehenden Lektion 11 (Gottes Bund mit Abraham) bilden. Sie mit „Abrahams Fürbitte für Sodoma“ (L. 12) zusammenzustellen, hat wenig Sinn; diese gehört vielmehr ganz (als Einleitung) zum folgenden Kapitel (L. 13): „Gottes Gericht über Sodoma und Gomorrha.“ Oft werden durch die Wucht der einen einprägsamen Über-

<sup>41</sup> Hingegen bringt Ecker die weniger stark urteilenden, mehr paränetischen Texte 1 Tim 6, 6—10, 17—19, von denen der letztere in den älteren Ausgaben (bis ohne 1917) sogar gesperrt gedruckt war.

<sup>42</sup> Schuster-Mey hatte sogar den Gesamtstoff genau symmetrisch aufgebaut: 118 Seiten AT und 118 Seiten NT (!)

schrift in solchen Fällen wichtige Teilinhalte der Lektion förmlich erschlagen, so z. B. durch die Überschrift „Der Sturm auf dem Meere“ das dort im ersten Abschnitt ausgesprochene Gesetz (L. 33, 1) der Schicksalsgemeinschaft des Jüngers mit dem Meister. In solchen Fällen wird es ratsam sein, entweder die Lektion in zwei zu zerlegen oder ihr (schweren Herzens) eine Doppelüberschrift zu geben. Soweit allerdings die Liturgie verschiedene Teilinhalte zu einer einzigen *lectio* zusammenfaßt, wie z. B. im Evangelium von Quinquagesima, kann (und muß) auch die Schulbibel ebenso verfahren, m. a. W. die Schulbibel muß wohl oder übel in gleicher Weise zusammenfassen und es sich versagen, zwei hauptthematisch getrennte Lektionen (etwa: „Jesu neue Leidensweissagung“ und „Die Heilung des Blinden von Jericho“) daraus zu machen. Es wird im einzelnen sorgfältig zu prüfen sein, ob die Texte nicht häufiger anders, als Ecker es tut, gruppiert werden müssen; allerdings dürfen die damit klarer voneinander abgehobenen Stoffeinheiten quantitativ nicht zu ungleich werden.

Es hat den Anschein, als ob gerade die von der Überarbeitungskommission revidierte Ausgabe von 1917, die hauptsächlich didaktischen Zwecken gerecht werden wollte, unwissentlich in mancherlei alte Fehler zurückgefallen sei. Ein geradezu lächerliches, wenn nicht ärgerliches Beispiel kleinlich schulmeisternder Korrigiersucht tritt uns hier in der neu durchgesetzten Fassung der Lektionen 1 und 2 des AT entgegen. Bereits in der Biblischen Geschichte von Schuster hatte irgendein (falsch-logischer) Systematisierungsdrang aus dem Siebentagewerk das dramatisch aufklingende und von seiner Stelle nicht wegzudenkende Gotteswort „Lasset uns den Menschen machen“ ausgespart, um es — unbekümmert um die dadurch hervorgerufenen Sinnstörungen — zu Genesis 2, 7 in die dritte Lektion zu schlagen, die nun die Überschrift „Erschaffung des ersten Menschen“ bekommt. Diesen Unsinn hat die Ausgabe von 1917 ahnungslos wieder aufgegriffen und außerdem (ebenso rationalisierend) den Auftrag „Wachset und mehret euch“ (Gen 1, 28) hinter die „Erschaffung“ der Eva (Gen 2, 23) „eingeordnet“<sup>43</sup>. Damit aber wird der Sinn der alten

<sup>43</sup> Um die dadurch hervorgerufene Sinnstörung der Texte hat man sich offenbar keine Gedanken gemacht. Allerdings hat auch Ecker selbst eine ähnliche Textverschiebung zu verantworten: er hat den Satz Gen 3, 20 aus dem sicherlich nicht unbedeutenden Zusammenhang (vgl. die ansprechende Erklärung, die Hubert Junker zur Stelle gibt — Echter-Bibel I S. 32 —) herausgerissen und zu Gen 2, 23 geschlagen. — Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Ecker sich hier hat irreführen lassen durch den Seitenblick auf eine „Vorlage“ (vielleicht die Biblische Geschichte von Schuster). Dafür gibt es auch sonst noch Anzeichen bei Ecker, z. B. den Ansatz der Lektion Job; die bereits erwähnten „apokryphen“ Lektionen (s. oben Anm. 21); die Textverwirrung in der Mahnrede des alten Tobias; der bibelfremde Satz „Doch der Freund hört nicht auf zu klopfen“ im Gleichnis vom bittenden Freund (Lektion 51, 2 NT).

Urkatechese über die „Schöpfung als Gotteswerk“ und über den „Urzustand des Menschen“ völlig auf den Kopf gestellt; es geht Genesis 1 und 2 nicht um chronologische Berichterstattung über einen bestimmten Ablauf von Einzelvorgängen (etwa = Erschaffung a) der Welt, b) des Menschen), vielmehr handelt es sich in Kapitel 2 um die (allerdings in Erzählform vorgenommene) Beschreibung des Wesensaufbaues des Menschen nach seiner leib-seelischen und geschlechtlich-sozialen Struktur, nachdem die Tatsache der Erschaffung bereits in Kapitel 1 berichtet ist. In solchen Fällen<sup>44</sup> gibt es nur eine Lösung: konsequent und, wenn es sein muß, noch konsequenter als Ecker selbst zur Urtexttreue zurückzukehren.

Wie bereits ersichtlich geworden ist, bedürfen vor allem die nachträglichen Abänderungen der Eckerbibel (1917 bzw. 1927) sorgfältigster Überprüfung. Dies gilt nicht zuletzt auch von der Wiedereinrichtung des Perikopenanhangs. Ecker hatte ihn überflüssig gemacht durch Aufnahme der „liturgischen“ Rezension jeweils (unter einer besonderen Zwischenüberschrift) an der ihr ursprünglich zukommenden Stelle im biblischen Zusammenhang selbst; lediglich eine Übersichtstafel stellte die „Evangelien der Sonntage und wichtigsten Feste“ in der Reihenfolge des Kirchenjahres mit der dazugehörigen Seitenzahl zusammen<sup>45</sup>. Man tut gut daran, zu dieser ursprünglichen Ordnung der Eckerschen Schulbibel wieder zurückkehren und zugleich die typographisch störend wirkenden Überschriften in „Anmerkungen“ verwandeln. Für den Fall, daß die „liturgische Perikope“ weniger füllig und anschaulich ist als die synoptische Parallele, bleibt die Möglichkeit unbenommen, die wichtigeren Sonderzüge dem gewählten Texte (notfalls als Anmerkung oder Nachtrag) beizufügen, z. B. das Herrenwort Lk 19, 39—40 zu Mt 21, 1—9. Wo hingegen selbst das nicht ratsam ist, wie z. B. beim kanonischen Markus-Schluß (Mk 16, 14—20 = Evangelium von Christi Himmelfahrt) kann der Text, der ja ohnehin eine Zusammenfassung darstellt, hinter den entfalteteren Bericht treten (Apg 1, 4—12). Die Tatsache einer mehrfachen Rezension der evangelischen Ereignisse ist immerhin auch für Schulkinder interessant und zudem leicht verständlich zu machen. Im übrigen ist es durchaus zweifelhaft, ob mit einem Anhang, der die Sonntageevangelien gesondert aufführt, wirklich ein positiver Verständnissgewinn erzielt wird. Der in der Liturgie angewandte Sinn setzt im Gegenteil eine richtige Kenntnis des Literalsinns voraus; dieser aber kann nur gewonnen werden, wenn die Perikope in ihrem ursprünglichen Zusammenhang, an ihrem „biblischen Ort“, sich findet. Mitunter wird gerade durch die

<sup>44</sup> Ähnlich haben sich Kastner, Bergmann und z. T. auch Buchberger auf falsche Systematisierungen eingelassen.

<sup>45</sup> So noch die Ausgabe von 1912 (S. 276). Ebenso verfahren auch Kastner (S. XIV—XVI) und Bergmann (S. 353—355).

Herauslösung der Perikope aus ihrem biblischen Zusammenhang ein schiefes Verständnis begünstigt, so z. B. wenn die Abschiedsreden des Herrn (= die Evangelien der vorpfingstlichen Sonntage) mißverstanden werden, als seien sie in der Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt gehalten, ein übrigens leider nicht seltener homiletischer Fehler.

Unter den wenigen Abänderungswünschen, die im Jahre 1927 auf eine Rundfrage der Redaktionskommission eingingen, war auch der Antrag, es solle der Text der Schulbibel mit den Schriftzitaten des (damals neu eingeführten) Einheitskatechismus in Einklang gebracht werden. Die wichtig-tuende Forderung hat keine grundstürzenden Auswirkungen auf die Schulbibel gehabt. Bei der bekannten Bibelarmut des EK waren nur wenige Texte davon betroffen, nicht unbedingt zu ihrem Vorteil, so z. B. die Zehn Gebote und der Satz von der Erschaffung des Menschen. Im Hinblick auf die ungleich reichere Ausstattung des neuen Katholischen Katechismus stellt sich die Frage nach dem Sinn und der Tragweite einer solchen Forderung noch einmal neu. Man sollte sie zuerst als Gewissenserforschung an den Katechismus und unsere Katechese selbst zurückgeben. Sinnvoll wird es zum mindesten sein, daß zwischen den Merktexen im eigentlichen Sinne, vielleicht auch anderen wichtigeren Schrifttexten, einerseits und den entsprechenden Formulierungen der Schulbibel andererseits wenigstens wortschatzmäßig und sprechrhythmisch Übereinstimmung erzielt wird. Selbstverständlich muß die neue Schulbibel in ihren Rahmentexten (Überschriften usw.) der erneuerten katechetischen Terminologie (z. B. „Einsetzung der heiligen Eucharistie“) Rechnung tragen. Ebenso selbstverständlich ist es aber auch, daß es ihr unbenommen bleiben muß, in begründeten Ausnahmefällen von der Formulierung des Katechismus abzuweichen, soweit diese nicht betont normgebend auftritt (letzteres ist z. B. zu beachten bei der neuen, glücklicheren Formulierung von Mt 28, 19: „Gehet also hin und machet zu Jüngern alle Völker.“) Im übrigen gehört es unbedingt zur Eigenständigkeit der Schulbibel, daß sie über den knapp gefaßten Merktex des Katechismus hinaus den fülligeren Lesetext zu bieten hat. Ein solcher Funktionsunterschied zwischen Katechismus und Bibel ist für die Zehn Gebote im neuen Katechismus selbst ausdrücklich vorgesehen<sup>46</sup>.

### *Sprachliche Mängel*

Von Anfang an hat die Ecker-Bibel ihre vornehmsten Kritiker in der Lehrerschaft gefunden. Bei aller Freude an der neugeschenkten Echtheit des Wortes Gottes hat man hier nicht ganz zu Unrecht an mancherlei

<sup>46</sup> Lehrstück 92 Seite 192: „Wir lernen sie im Katechismus in einer verkürzten Form.“

sprachlichen Mängeln Anstoß genommen. Wenn auch die Schulbibel nicht mehr wie zu Felbigers und Overbergs Zeiten als Lesebuch dient, so ist es doch verständlich, daß der Klassenlehrer, der gleichzeitig den Bibelunterricht erteilt, auch für die sprachlichen Eigenschaften des Bibeltextes ein Auge hat. Von unübersichtlichen Schachtelsätzen, Härten im Ausdruck, stilistischen Fehlern muß er, wenn nicht gerade Verständnis- oder Memorierschwierigkeiten, so doch Verbildungen des kindlichen Sprachgefühls befürchten. Diesen Bedenken, von denen nicht selten die innere Schätzung der Bibel selbst berührt wird, ist die erste Revision der Ecker-Bibel bereitwilligst entgegengekommen, indem sie nachträglich manche sprachliche Verbesserung vorgenommen hat, oft im Sinne der vorangegangenen Schulbuchtradition<sup>47</sup>. Bisweilen hat dabei allerdings der Didaktiker der Schultube über den dichterischen Sprachgestalter der Übersetzung den Sieg davongetragen. Während Ecker z. B. in Gen 3, 15 die emphatische Wortstellung des Urtextes („Feinschaft will ich setzen . . .“) mit zum Ausdruck zu bringen versucht hat, korrigiert ihn die Überarbeitung von 1917 zurück zur nüchternen Normalfolge Subjekt—Prädikat—Objekt.

Es wäre bedauerlich, wollte man bei der textlichen Neugestaltung der Katholischen Schulbibel in solch kleinlichen Sprachpurismus zurückfallen und z. B. im Schöpfungsbericht die typischen, rhythmisch wiederholten „Und“ am Anfang und am Ende der „Tagewerke“ als dem deutschen Aufsatzstil zuwiderlaufend ausmerzen. Die Konsequenz davon wäre jene schulmeisterliche *variatio sermonis*, wie sie Christoph v. Schmid und seine Nachfolger für nötig befunden haben<sup>48</sup>. Dagegen hat sich seinerzeit schon Ecker energisch gewehrt<sup>49</sup>. Man möchte mit ihm in der Tat den „charakteristischen Stil des uralten Schriftstücks um keinen Preis opfern“. Kein katechetisch zwingender Grund spricht dafür; im Gegenteil, gerade durch den monumentalen Gleichklang dieser rhapsodischen „Und“-Verbindungen wird das einzigartig archaische Genus *literarium* des Siebentagewerkes dem Kind erst richtig bewußt gemacht.

Viel eher kommen für sprachliche Verbesserungen manche andere antiquierte Absonderlichkeiten in Betracht, die nicht den gleichen Anspruch auf Tradition verdienen. Ohne einer unvernünftigen Modernisierung das Wort zu reden, wird man künftig doch auf gewisse Auswüchse

<sup>47</sup> F. J. Peters, a. a. O. (s. oben Anm. 2a) S. 4: „Overbergs Ausdrucksweise diente hierin als Vorbild“.

<sup>48</sup> Christoph v. Schmid-Werfer: „Da sprach Gott . . . Jetzt befahl Gott . . . Darauf sprach Gott . . . Nach diesem sprach Gott . . . Dann sprach Gott . . . Zuletzt sprach Gott . . .“ Noch reicheren Wechsel im Ausdruck übt die Buchberger-Bibel im Siebentagewerk.

<sup>49</sup> J. Ecker, Leitsätze und öffentliche Gutachten, Trier 1906, S. 7 Anm. 1.



des „Bibeldeutsch“, vor allem auf jene veralteten Elemente des Feierlichkeitsstils verzichten können, wie sie z. B. die altfränkische Konjunktion „auf daß“ oder das überzählige „so“ (nach vorangehendem „wenn“) u. ä. bilden. Der Bibelübersetzer muß daran denken, daß sein Text auch in den Mund eines Jungarbeiters und einer Verkäuferin von heute passen muß, ohne lächerlich zu werden. Sehr ernst zu nehmen und jedenfalls der Erhörung würdig ist der oft geäußerte Wunsch, man möge doch endlich dem radikalen Bedeutungswandel des Wortes „Weib“ Rechnung tragen und immer und überall in der Schulbibel — zum mindesten aber in den Reden Jesu — statt „Weib“ richtiger und ehrfürchtiger „Frau“ einsetzen. Wir können diese alte Billigkeitsforderung nur mit allem Nachdruck unterstützen<sup>50</sup>.

### *Stand der Revisionsarbeiten*

Aufs ganze gesehen, erscheint der Stand der Bemühungen um die Erneuerung der Katholischen Schulbibel lange nicht so schwierig und aussichtslos, wie es bisweilen — fast zweckpessimistisch — hingestellt wird. Daß die Männer der heutigen Bibelkatechetik es sich nicht leicht machen mit der „Kinderbibel“, ist hinter ihrem Rücken höchstens eine ehrenvolle Nachrede. Es geht um ein großes Werk, das ebenso ernst, wenn nicht noch ernster genommen werden muß als die Arbeit am neuen Katechismus. Auch an der kommenden Schulbibel darf der verheißungsvolle Umschwung der neueren Katechetik von der bloß formal-methodisch-pädagogischen Fragestellung zur tieferen material-kerygmatisch-katechetischen Sicht nicht spurlos vorübergehen.

Uns scheint, das bibelkatechetische Anliegen Jakob Eckers trifft heute überall auf ein tieferes Verständnis, als es vor 50 Jahren überhaupt möglich gewesen wäre. Der Boden ist inzwischen bereitet. Wer sich mit der Katholischen Schulbibel der zehn und bald mehr deutschen Diözesen, die sich Ecker angeschlossen haben, näher befaßt, muß bestätigen: Sie könnte für die gesamte Bibelkatechese von morgen eine tragfähige Grundlage abgeben. Mit ihrer Urtextnähe und heilsgeschichtlichen Orientierung „liegt“ sie von vornherein „richtig“. Ihre dritte Revision ist nun in vollem Gange. Zur bisherigen Tradition und Einheit kommt noch die Vertiefung. Ein umfassendes Erneuerungsprogramm macht sie von neuem für einen größeren Raum interessant<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Dazu teilt H. Schulrat i. R. H. Faßbinder (Ürzig/Mosel) mit: „Das wurde schon vor etwa 30 Jahren von dem größten Teil der damaligen Bibelkommission gefordert, scheiterte aber an dem unverständlichen Widerspruch einiger Mitglieder.“

<sup>51</sup> Vorerst haben die Bibliker das Wort. Ihre Sache ist es, für die richtige Grundstruktur der neuen Schulbibel zu sorgen: bibelgemäße Stoffwahl, bibelgerechten Aufbau, bibeltreue Textfassung. Auf diesem Fundament werden

Damit ist aber auch die Frage der deutschen Einheitsbibel erneut verantwortlich aufgerufen. Bei der allseits vorhandenen Bereitschaft zu grundlegender bibelkatechetischer Besinnung dürfte die Lösung nicht mehr allzu schwierig sein. Der *modus procedendi*, den man jetzt bei der Ecker-Bibel eingeschlagen hat, weist nicht bloß einen gangbaren Weg, er könnte auch zu fruchtbarer Zusammenarbeit führen.

---

sodann die Katechetiker weiter bauen müssen, deren Sicht über die Text- und Quellenbetrachtung hinaus das (in der Gesamttradition der kirchlichen Heilsverkündigung, vor allem auch in der Liturgie) fortlebende Gotteswort im Auge behalten muß, dazu die bibelkatechetischen Zielsetzungen zum jugendgerecht organischen Aufbau des Glaubensbewußtseins im Heute (z. B. das rechte Zueinander von Wort und Ant-Wort). Schließlich haben zur „Inneneinrichtung“ des Buches auch noch die Praktiker ein bedeutsames Wort mitzureden, Lehrer und Seelsorger, Künstler und Verleger. Möchten doch alle Beteiligten in jeder dieser drei nebeneinander laufenden Phasen, nicht nur ihr Bestes leisten, sondern durch eine ernste ideelle Einigung auf den „Begriff“ der Schulbibel unvoreingenommen zur realen Schulbibleinheit mitwirken!

## Christliche Glaubenslehre und Hegelsches System

Wenn man bedenkt, daß Hegel seine Studien als protestantischer Theologe am Tübinger Stift begann<sup>1</sup>, so liegt es sehr nahe, die Ausbildung seines Systems als eine Auseinandersetzung mit christlichem Glaubensgut zu verstehen. Er selbst faßte doch sein System als die spekulative Durchdringung der christlichen Lehre auf<sup>2</sup>. Das, was die Heilige Schrift in Bildern ausdrücke, will er nur in der Form des Begriffs, also abstrakt gedanklich, darstellen. Dabei muß man berücksichtigen, daß die liberale Bibelkritik bereits am Werk ist, und auch Hegel meint, nur einem aufgeklärten Christentum huldigen zu dürfen<sup>3</sup>. Man könnte sagen, Hegel ist aufklärerischer Christ mit historischem Sinn, wohinein die durch das Filter der Aufklärung gegangene Mystik Böhmcs u. a. gedungen ist.

Nach christlicher Glaubenslehre (katholischer, von der Scholastik spekulativ durchdrungener Glaubenslehre) schuf Gott die Welt nach den Ideen, die Er vor aller Zeit in sich trug, wobei die theologische Spekulation darauf hinweist, daß Gott keine Ideen und Gedanken hat, sondern daß Er diese Ideen ist<sup>4</sup>. Auch bei Hegel ist Gott, wie Er vor aller Zeit existiert, der Inbegriff seiner Ideen und Gedanken, nur daß Hegel uns sogar über diese Ideen Gottes, wie sie vor aller Zeit schon da waren, alles Nähere sagen kann<sup>5</sup>. Diese Gedanken Gottes nämlich, die alles umfassen, was es auf der sichtbaren und unsichtbaren Welt gibt, entwickeln sich notwendig einer aus dem anderen, wie es der Würde Gottes entspricht, daß Er nicht bloß eine Ansammlung von Gedanken ist. Es entwickelt sich also in Gott ein Gedanke notwendig aus dem anderen, vom leeren Gedanken des bloßen Seins angefangen bis zum kompliziertesten Gedanken des Denkens der eigenen göttlichen Gedanken. Hegel kennt sogar das Entwicklungsgesetz dieser göttlichen Gedankenfolge, die Gott nicht hat, sondern die Er ist; es ist dies die göttliche Logik der Dialektik, bei der sich ein Gedanke durch seine Verneinung hindurch zu seiner höheren Einheit mit dieser seiner Verneinung bewegt, um dann auch bei dieser Synthese nicht stehen zu bleiben, sondern wiederum die eigene Verneinung logisch zu fordern und von dort fort

<sup>1</sup> W. Moog, Hegel und die Hegelsche Schule, München 1930: S. 11/12.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, Encyclopädie 5. Aufl. Hoffmeister, § 384: „Das Absolute . . . und ihre Seele ist.“ — G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes 5. Aufl. Hoffmeister, S. 530: „Die Hoffnungen . . . noch nicht die Form des Begriffs.“

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, Philosophie der Geschichte, Ausgabe Reclam 1907, Seite 415/416: „Ebensowenig ist es das rechte Verhältnis . . . welche Wunder tun werden.“ — G. W. F. Hegel, Phänomenologie d. G., S. 12/13: „Indem die wahre Gestalt . . . ausgesprochen werden“ in Verbindung mit S. 19: „Es kommt nach meiner Einsicht . . . aufzufassen und auszudrücken.“

<sup>4</sup> L. Ott, Grundriß der Dogmatik, 1952; I, 1 § 23, 1 u. II § 2.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, Encyclopädie § 85: „Das Sein selbst . . . wie sie noch in Form von Gedanken sind“ in Verbindung mit §§ 213/214 und § 244.

zur neuen Einheit mit dieser Verneinung sich weiterzuentwickeln, usw.<sup>6</sup>. So ist beispielsweise der einfachste Gedanke Gottes der des Seins — denn welcher Gedanke könnte noch leerer, noch dürftiger, noch einfacher sein! Dieses Sein ist dabei derartig leer gedacht, daß es dem Inhalt des Gedankens des Nichts entspricht. Mithin ist der Gedanke des Seins in sein Gegenteil, den Gedanken des Nichts, umgeschlagen. Aber auch der Gedanke des Nichts beinhaltet etwas, nämlich das, was dem Sein gegenüber eine Abgrenzung darstellt. So entspringt aus dem Gedanken des Nichts, der in der Tat das Nichts und das Sein beinhaltet, der Gedanke des Werdens, der einerseits etwas umfaßt, was schon ist, andererseits etwas, was noch nicht ist, wohin aber das Werden abzielt<sup>7</sup>. Gott denkt in dieser Weise dialektisch, und da wir anfangs sahen, daß Gott sein Denken ist, so ist Gott bei Hegel sein dialektisches Denken; Gott existierte und lebte schon vor der Weltwerdung dialektisch.

Nach christlicher Lehre hat Gott aus freien Stücken, aus seiner Liebe heraus die Welt nach seinen Ideen geschaffen, wobei dann auf der einen Seite die aus dem Nichts geschaffene Welt steht, auf der anderen Seite über diese Welt erhaben und ihr jenseitig Gott, der aber zugleich zuinnerst diese Welt trägt, denn sonst würde sie ins Nichts zurückfallen<sup>8</sup>. Hegel kennt das Gedankenexperiment des aufklärerischen Deismus, bei dem Gott die Welt schuf und sich überließ, so daß sie neben Gott ein Eigendasein führt. Das ist für Hegel eine unerträgliche Begrenzung und damit Zerstörung der Allmacht und Unendlichkeit Gottes. Will Hegel die Unendlichkeit und Allmacht Gottes retten, ohne von seinem aufklärerischen Prinzip abzugehen, daß es keine übernatürlichen, durch das Denken nicht erreichbaren Mysterien gibt, so muß eben Gott selber zur Welt werden. Den transzendenten Charakter Gottes, den die christliche Glaubenslehre betont, läßt Hegel fallen, um die erhaltende Kraft Gottes und die daraus resultierende Nähe Gottes zur völligen Immanenz Gottes umzudeuten. Die Lehre „Gott schuf die Welt aus dem Nichts“ wird bei Hegel dazu, daß sich Gott, d.h. die göttliche, dialektische Gedankenfolge, aus freien Stücken (Nichts ist bei ihm die Freiheit, die keine Begrenzung kennt<sup>9</sup>) entschließt, sich mit einem Schleier von Materie zu umgeben. D. h., eine Ideentrübung tritt ein, so daß wir Menschen, die wir zunächst mit zu dieser Ideentrübung Gottes gehören, bei Betrachtung der uns umgebenden Welt nicht mehr den so schönen Gedankengang Gottes erkennen können, wie er in Gott vor Erschaffung der Welt vorlag<sup>10</sup>.

Hier scheint es angebracht zu sein, vom christlichen Glaubensgeheimnis der Trinität zu sprechen. Nach christlicher Glaubenslehre ist die Dreieinigkeit Gottes ein Geheimnis, das menschliche Fassungskraft übersteigt. Der dem Wesen nach

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, Encyclopädie § 214: „In der Tat ist dies aber nicht . . . ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist.“

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, Encyclopädie §§ 86—88.

<sup>8</sup> L. Ott, Grundriß der Dogm. II, §§ 2+3+8.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, Encyclopädie § 95 als Kritik des deistischen Unendlichkeitsbegriffs; § 87 (Ende) in Verbindung mit § 244.

<sup>10</sup> G. W. Hegel, Encyclopädie § 247 und § 249: „Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit . . . ist das Innere derselben.“

eine Gott lebt zugleich in drei Personen<sup>11</sup>. Da es für Hegel keine Geheimnisse im christlich-dogmatischen Sinn gibt, muß er das Geheimnis der Trinität auflösen. So erscheint der eine Gott, der Alles ist und außer dem es nichts gibt, vor Erschaffung der Welt — besser: vor seiner Weltwerdung — als Gott Vater, in seiner Weltwerdung als Gott Sohn, in seinem Bemühen, seiner selbst ganz bewußt zu werden, als Gott der Geist. Aber damit nicht genug; denn Hegel macht es sich mit seiner Sichtbarmachung des Trinitätsgeheimnisses nicht zu leicht. Denn die Welt in ihrem Ideengehalt war schon in den göttlichen Gedanken vor Erschaffung der Welt vorgebildet, d. h. der Sohn Gottes war schon vor seiner Fleischwerdung = Weltwerdung vorhanden. Er bildete nämlich mit den göttlichen Ideen, die das Geistesleben hier auf dieser Welt vorbildeten, als dem Heiligen Geist und mit den göttlichen Ideen, die das Grundgerüst alles Seins vorbildeten, als Gott Vater das eine Wesen Gottes, die dialektische Kette der Gedanken Gottes. Dabei ist denn auch gewahrt, daß der Heilige Geist aus dem Vater und durch den Sohn hervorgeht (siehe die Lehre vom Hervorgang des Heiligen Geistes bei der griechischen Kirche), während der Sohn vom Vater her stammt, da die göttliche Gedankenkette, die der Sohn ist, aus der Gedankenkette hervorgeht, die der Vater sein soll; so ähnlich liegen dann auch die Dinge in der Spekulation über den Heiligen Geist<sup>12</sup>.

So ist denn auch bei der Weltwerdung, die dem Sohn zugeeignet ist, zugleich der Vater und der Heilige Geist zugegen. Denn der Sohn, der vom Himmel der reinen Gedankenkette Gottes herabsteigt, beinhaltet in seinen göttlichen Gedanken, die er verborgen mit sich trägt, die göttlichen Gedanken des Vaters und des Heiligen Geistes; denn die Welt der Natur ist, wenn auch zunächst verborgen, streng ideenmäßig aufgebaut; sodann ist die Welt der Natur ihrem Keim nach die Welt des Geistes, d. h. sie trägt keimhaft Selbstbewußtsein in sich<sup>13</sup>.

Diese göttliche, zunächst nur naturhafte Welt, umfaßt auch den Menschen, die einzige Stelle, an der der fleischgewordene Gott, d. h. die naturhafte Welt, wieder aus der Geistestrübung der Materie zu sich selbst erstehen kann. Dieser Prozeß, bei dem die Gedanken Gott Vaters und der fleischgewordene Zustand des Sohnes auf eine höhere Ebene durch das politische, religiöse und kulturelle Schaffen und Erleben des Menschen gehoben werden, läßt Gott voll entwickelt als selbstbewußten Geist erscheinen. Es ist die Welt, wie sie dem mit dem Vater und dem Sohn vereinigten Heiligen Geist zugeeignet wird<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> L. Ott, Grundriß der Dogm. I, 1 § 23.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, Philosophie der Geschichte, Seiten 413—414: „Die Identität des Subjekts . . . und Versöhnung geworden.“ — Encyclopädie, §§ 248, 381, 384 (Gott als Natur und Geistwelt); Encyclopädie, § 85: „ . . . sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definition des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes aufgefaßt werden“ in Verbindung mit § 159: „Indem der Begriff . . . aus dem Sein als aus seinem Grunde entwickelt.“ (Gott in seinem innertrinitarischen Verhältnis.)

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, Encyclopädie § 249 (Ende) + § 251.

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, Philosophie der Geschichte S. 414: „Das Andre in der reinen Idee aufgefaßt . . . ist das Unfreie und Ungeistige.“ — Encyclopädie § 482.



Nach katholischer Lehre ist der Mensch ein Geschöpf Gottes. Wie alle Geschöpfe ist er von Gott aus dem Nichts geschaffen worden. Er wird von Gott in seiner Existenz und in seinen Handlungen getragen, ist aber dabei in seinem Willen frei und ordnet sich dank der Voraussicht Gottes in dieser seiner Freiheit dem Willen Gottes unter — denn nichts geschieht, ohne daß Gott es will oder zuläßt<sup>15</sup>. Die protestantische Lehre, jedenfalls kalvinischer Prägung, läßt den Menschen ganz von Gott determiniert sein, auf daß so Gott in seiner Allmacht voll erstrahle. Bei Hegel ist der Mensch ein Teil der Welt. Da die Welt Gott ist, wie seine Gedanken durch Materie getrübt sind, so ist auch der Mensch ein Teil dieses fleischgewordenen Gottes, wobei der Mensch darin seine Freiheit erlebt, daß er Träger des zu seiner vollen Freiheit und zu seinem klaren Selbstbewußtsein sich entwickelnden Gottes ist. Dabei ist das die Erbsünde des Menschen, daß er aus seinem triebhaften Naturzustand erwacht und die Welt als den unter der Trübung leidenden fleischgewordenen Sohn Gottes erkennt; und dies ist seine Begnadigung, Träger des Gottes zu sein, der seiner selbstbewußt wird, so daß er an dessen Erlösung mit teilhat<sup>16</sup>. Gott hat bei Hegel den Menschen nötig zu seiner Existenz, zumindest zu seinem Sichselbstwerden, wie der Mensch Gott nötig hat, um existieren zu können, denn er ist ein Teil Gottes<sup>17</sup>. Es erinnert dies vielfach an Äußerungen mittelalterlicher Mystiker, die davon sprachen, daß Gott sie nötig hätte, wie sie hinwiederum davon überzeugt waren, daß sie Gottes bedürftig wären, wobei auch hier der pantheistische Zug durchschillerte, daß sie letztlich ein Teil Gottes wären<sup>18</sup>.

Wenn also nach Hegel der Staatsmann sein Volk führt, das Volk seinem Staatsmann folgt oder ihn auch hemmt, wenn der Künstler schöpferisch tätig ist oder der Betrachter Kunst genießt, der religiöse Mensch im Gebet vertieft ist oder der Wissenschaftler auf seinem Gebiet die Wissenschaft vorantreibt, so ist der Mensch dabei jeweils nur Vollzugsorgan des sich entwickelnden Gottes, wenn sich der einzelne Mensch oder ganze Völker dabei auch einbilden, nach eigener Laune oder nach eigener Erkenntnis zu handeln<sup>19</sup>. Aber es müßte ja schon zu denken geben, daß der Politiker, der Wissenschaftler an gewisse Voraussetzungen und Problemlagen überindividueller Art gebunden sind, und schon, wenn sie logisch durchdachte Schlüsse ziehen, sind sie ausführende Organe einer überindividuellen Logik.

Das Verhältnis von Gott und Mensch, wie es von Hegel angesehen wird, möge an der Stelle näher betrachtet werden, wo Gott in seiner reifsten Entwicklungsstufe durch die Welt schreitet; Gott tut dies als Wissenschaft — wie sie Hegel versteht! Der Anhänger des sog. gesunden Menschenverstandes muß nämlich bedenken, daß Hegel unter Wissenschaft etwas anderes versteht, als man mit dem Wort Wissenschaft gemeinhin meint. Die empirischen Einzelwissenschaften, aber auch die deduktive Wissenschaft der Mathematik sind für

<sup>15</sup> L. Ott, Grundriß der Dogm., II, § 13.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, Philosophie der Geschichte, SS. 410—414; 91.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, Phänomenologie d. G. S. 530: „Die Hoffnungen und Erwartungen . . . und sich selbst in ihm zu finden.“ S. 532: „Diese Form des Vorstellens . . . die Vermittlung ist noch unvollständig.“

<sup>18</sup> Siehe z. B. Denzinger „Enchiridion Symbolorum“ 513.

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, Encyclopädie § 482 Philosophie der Geschichte S. 70.

Hegel nur Wissenschaften im uneigentlichen Sinn; sie sind Ansammlungen netter Tatsachen, aber nie findet man es bei ihnen, daß sich der eine Begriff mit Notwendigkeit aus dem anderen ergibt, ja förmlich aus dem anderen herauswält<sup>20</sup>. Wissenschaft schlechthin ist für Hegel die Philosophie<sup>21</sup>. Diese Philosophie darf aber nach Hegel keine klassifizierte und klassifizierende Sammlung von philosophischen Begriffen, Erwägungen und deren Ergebnissen sein, sondern sie, die sich zwar die Ergebnisse der Einzelwissenschaften zunutze macht, schaut hinter die Kulissen des alltäglichen Denkens und Treibens auf den Schnürboden Gottes und entschleierte, wie sich der eine Begriff notwendig aus dem anderen ergibt, ein göttlicher Gedanke aus dem anderen, so daß die Philosophie die klarste, in Begriffen gefaßte Darstellung Gottes oder seiner Gedanken ist<sup>22</sup>. Der Mensch, der zum Philosophen berufen ist, wie im hervorragenden Maß Hegel selber, ist in seinem Philosophieren nur ein Sprachrohr Gottes. Er nimmt nämlich nicht dieses oder jenes Problem auf oder versagt sich gar der gestellten Aufgabe — das sind nur Betrachtungsweisen des etwas minderwertigen und naiven sog. gesunden Menschenverstandes. Er muß vielmehr das bewußt durchdenken, was gerade an die Zeit ist gedacht zu werden<sup>23</sup>. Während so der Philosoph und die ganze Philosophengeneration einer Zeit von dem in ihren und über ihren Köpfen daherschreitenden Gott vorangetrieben werden, verhelfen sie diesem Gott zu seinem Selbstbewußtsein, das mehr ist als das Selbstbewußtsein eines Forschers oder als die Summe der Selbstbewußtseine vieler Forscher.

Wie kann man sich das, was Hegel unter der Selbstbewußtwerdung Gottes versteht, in etwa vorstellen? Wenn z. B. ein Historiker die Taten seines Volkes aufzeichnet und dabei auf Berichte großer staatlicher oder künstlerischer Leistungen stößt, so kann er beim inneren Erschauen der Leistungen dieses seines Volkes in ein Forschungs- und Darstellungsfieber geraten, wobei er z. B. plötzlich ausrufen mag: „Das haben wir also geleistet!“ Dabei ist er sich nicht seiner eigenen Taten bewußt, noch der eines Menschen oder einer Summe von Menschen aus vergangenen Zeiten. Was sich in ihm äußert, ist ein Selbstbewußtsein höherer Art — wir würden sagen, eines Menschen, der sich als Glied einer Gemeinschaft fühlt, Hegel würde sagen, eines Menschen, der sich als Glied einer Gemeinschaft fühlt, die aber nicht hat tun können und dürfen, was sie für gut befand, sondern zu was sie die dialektische Logik des Geschehens, d. h. die göttliche Logik, zwang. In dem Historiker ist sich Gott seiner Leistungen in verflossenen Tagen bewußt geworden.

Die größte Freiheit des Menschen liegt nach christlicher Glaubenslehre dort vor, wo der Mensch ganz an Gott hingegeben ist und ohne Zögern das tut, was

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie d. G.*, SS. 34—38 (über historische und mathematische Wahrheiten).

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie d. G.*, SS. 39—40 *Encyclopädie* §§ 16+17.

<sup>22</sup> Siehe neben dem schon Angeführten das ganze Hegelsche System, wie es in der *Encyclopädie* niedergelegt ist.

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie d. G.*, S. 58: „Wir müssen überzeugt sein . . . nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet.“ Siehe auch Hegels *Geschichte der Philosophie als Philosophie der Philosophie*.

Gott will<sup>24</sup>. Die größte Freiheit des Menschen liegt bei Hegel dort, wo er Träger und Durchgang und Teil Gottes ist in dem Augenblick, da er Gott zu seinem Selbstbewußtsein und zu seiner Freiheit verhilft oder, anders ausgedrückt, da er den mit dialektischer Notwendigkeit daherschreitenden Gott der Wissenschaft und der Geschichte ganz klar selbstbewußt erlebt. Das geschieht aber im Philosophen und bei dem Volk der Menschheitsgeschichte — die doch in Wirklichkeit eine Geschichte der Entwicklung Gottes aus der Dumpfheit eines Zustandes bloßer Substanz zur lichten Helle des selbstbewußten Subjekts ist —, das in seiner Regierung und in den Regierten dadurch höchstes Maß an Freiheit besitzt, daß es sich selbst bewußt vernünftige Gesetze gibt und sich ihnen unterwirft — weil es so an der Zeit ist, so zu tun<sup>25</sup>.

Nach der christlichen Glaubenslehre folgt nach dieser Welt der durch die Erbschuld bedingten Mühe und Plage und Prüfung eine neue Welt des Friedens und der vollkommenen Harmonie mit Gott, wo der Mensch ganz in der Betrachtung göttlicher Gedanken und Größe versunken ist oder wo der Mensch ganz in liebender Hingabe an Gott, der die Liebe ist, aufgeht. Es ist dies ein Jenseits im Vergleich zum sündigen Diesseits mit seinen Prüfungen und Leiden<sup>26</sup>. Auch Hegel kennt ein Jenseits, das fern dem sinnlichen Diesseits liegt. Anders ausgedrückt: Notwendig folgt auf die Trübung der göttlichen Gedanken, die die stoffliche Welt ausmacht, und der Erkenntnis dieser trüben Welt die Klärung dieser Trübung mit dem anhebenden Bewußtsein der Menschen, d. h. es folgt die reine Welt des selbstbewußten Geistes, wie sie im freiheitlichen Staat, in der Kunst, in der Religion und in der Philosophie vorliegt. In diesem Reich lebt der Mensch nicht mehr als Glied eines Volkes, in dem nur einer oder eine dünne Oberschicht Bevorzugter frei sind, er lebt nicht mehr in der trüben Luft seines Trieblebens oder vager und schwammiger Gefühle und Ahnungen; in diesem neuen Reich, das schon wie das Reich Christi im Glaubenden angebrochen ist, lebt der Mensch frei im freien Volk als dem freien Gott, nimmt er intensiv teil am vollen künstlerischen, religiösen und wissenschaftlichen Leben dieses Volkes als des zur vollen Klarheit des Selbstbewußtseins gediehenen Gottes und erlebt so mit diesem Gott einer quasihypostasierten Kunst, Religion und Wissenschaft und eines quasihypostasierten Staatslebens seine Seligkeit<sup>27</sup>.

Ist die Geschichte unter christlich-theologischem Aspekt vor der Menschwerdung des Sohnes Gottes eine Vorbereitung auf den Erlöser, seit der Menschwerdung aber eine Erwartung seines Gerichts, das aber keineswegs mit der Geschichte zusammenfällt (die Weltgeschichte ist nicht das Weltgericht), so ist die Geschichte bei Hegel die durch den Philosophen erhellbare Vorsehung

<sup>24</sup> L. Ott, Grundriß der Dogm., II, § 19 (*non posse peccare*).

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel, Encyclopädie § 552: „Plato war es nicht verliehen... (bis Schluß des §). Siehe dazu auch § 539: „In der Tat ist jedes wahrhafte Gesetz eine Freiheit... somit der Freiheit.“

<sup>26</sup> L. Ott, Grundriß der Dogm., V, § 3, 1.

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, Phänomenologie d. G., S. 140: „Das Bewußtsein hat erst... in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.“ — Encyclopädie § 552 (wie in Anm. 25), § 562; Philosophie der Geschichte, Seiten 561—563.

Gottes oder die Entfaltung des fleischgewordenen Gottes zur vollen selbstbewußten Freiheit. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht in dem Sinn, daß sich in ihr Gott in seiner vollen Glorie zeigt; — kein bitterer Rest bleibt zurück!<sup>28</sup>

Nach diesem Vergleich von christlicher Glaubenslehre und Hegelschem System — wobei auf die speziellen Teile des Systems bewußt nicht eingegangen wurde — sei gefragt: Was sind die Voraussetzungen, von denen christlicher Glaube und Hegelsche Lehre ausgehen? sodann: In welcher Höhenlage befinden sich christliche Gottesauffassung und die Hegels zueinander, und wie stehen christliches und Hegelsches Menschenbild zueinander?

Die christliche Glaubenslehre ist mit der Hinnahme der Offenbarung Jesu Christi als echte Offenbarung Gottes davon überzeugt, daß es *Mysteria stricte dicta* gibt, die von keiner menschlichen Erkenntnis, auch nicht von der gnadenhaft erleuchteten, entschleiert werden können. Die Hegelsche Lehre kennt keine Mysterien im strengen und eigentlichen Sinn; ihr sind alle Geheimnisse ganz klar vermöge der neuen Logik, die die göttliche Logik ist, deren der Mensch teilhaftig sein kann. (Diese Logik krankt allerdings an dem nicht aufhebbaaren Widerspruch, daß sie das Widerspruchsprinzip aufhebt, während sie zugleich für ihren eigenen Bestand dieses Widerspruchsprinzip voraussetzt und voraussetzen muß.)

Bleibt bei der christlichen Lehre Gott dem Menschen letztlich entzogen und bedarf er des Menschen in keiner Weise, so ist bei Hegel Gott deswegen schon weit dürftiger als der christliche Gott, da er den Menschen unbedingt nötig hat, von dem man wahrhaftig nicht sagen kann, daß er sich gerade göttlich benimmt. Andererseits kann man den Gott Hegels nicht einfach mit einem Menschenprodukt, nämlich z. B. der Wissenschaft gleichsetzen, da nach Hegel Wissenschaft etwas Höheres als Menschenwerk darstellen soll.

Da die christliche Glaubenslehre *Mysteria stricte dicta* anerkennt, ist der Mensch wahrhaft frei, so daß er sich in dieser Welt für oder gegen Gott entscheiden kann, während er bei Hegel nur ein Moment am dialektisch daherschreitenden Gott ist. Mit der Nivellierung der Gottesauffassung wird bei Hegel auch das Menschenbild nivelliert, mit der nie zu entschleiernenden Größe Gottes erhält auch der Mensch seine ihm zukommende Würde.

Christliche Glaubenslehre und Hegelsches System repräsentieren u. a. zwei zu allen Zeiten mögliche Weisen, sich vor aller Erkenntnisbetätigung dahingehend zu entscheiden, ob man *Mysteria stricte dicta* sehen will oder ob man sie durch irgendeinen logischen Kunstgriff aus der Welt schaffen will. Geht man den letzteren Weg, so mag einen das logisch durchgeführte Ergebnis dazu bewegen, die vorweggenommene Entscheidung nochmals zu überprüfen.

Dr. P. Hoßfeld, Bonn

<sup>28</sup> G. W. F. Hegel, Phänomenologie S. 564 in Verbindung mit S. 33: „Noch gibt es ein Falsches, so wenig es ein Böses gibt.“ Philosophie der Geschichte, S. 563: „Daß die Weltgeschichte . . . das Werk seiner selbst ist.“



## Zur Christologie des Nikolaus von Kues

Vor 25 Jahren haben schon Peter Mennicken und der verdienstvolle Herausgeber der neuen Heidelberger Cusanusausgabe, E. Hoffmann, darauf hingewiesen, daß die Christologie aus dem großartigen Gedankengebäude des Kardinals nicht herausgebrochen werden darf, da sie der das Ganze zusammenhaltende Schlußstein ist. Andererseits hat es von den Lebzeiten des Cusanus an (Joh. Wenck) bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts (M. Gloßner) auch nicht an Stimmen gefehlt, die dieser Christologie Mangel an rechtgläubigem Denken vorwarfen. Schließlich wurde mehrfach von solchen, die den Philosophen aus Kues hochschätzten, der Fehler begangen, ihn nur von der Philosophiegeschichte her zu würdigen, so daß der Theologe in ihm nicht so weit hervortrat, wie es Nikolaus von Kues beanspruchen kann. Daher ist es ein großes Verdienst von Rudolf Haubst<sup>1</sup>, daß er dem Theologen Cusanus weiter auf den Spuren folgte. Hatte H. doch schon in seinem umfangreichen, tiefgründigen und für die Geschichte der Theologie bedeutenden Werk über die Trinitätslehre des Cusanus<sup>2</sup>, diesen als erster aus theologischer Schau zu begreifen verstanden. So war H. zugleich in jahrlangem Studium der gedruckten und ungedruckten Werke seines großen Landsmannes aufs beste vorbereitet, um das Werk zu wagen, die Fülle der Äußerungen, die Cusanus in seinen Predigten und gelehrten Schriften über Christus getan hat, zusammenfassend zu deuten.

H. stellt die gut begründeten Ergebnisse seiner mühevollen Untersuchungen unter folgende Überschriften: Einführung; Bisherige Stimmen zur cusanischen Christologie, Über die uns vorliegenden Quellen, Die von Nikolaus von Kues benutzten Quellen. Grundlegung: Der Johannesprolog, Das Thema der dreifachen Geburt. Zum Aufriß des Ganzen. I. Kapitel: Die Menschwerdung in heilsgeschichtlicher Sicht; Die Zielbestimmung und das Heilsverlangen des Menschen, Der Sündenfall des Menschen und der Erlösungsratschluß Gottes, Die Verheißung und Verkündigung der Menschwerdung. II. Kapitel: Die hypostatische Einung. Nikolaus von Kues und die patristisch-mittelalterliche Lehrtradition, Jesus Christus als „absolut und beschränkt Größtes“ und als „Vollendung des Universums“, Der Beweis der Gottheit Christi. III. Kapitel: Die menschliche Natur Christi in der hypostatischen Einung. Die Wesensfülle der menschlichen Natur in Christus, Die Geburt aus Maria der Jungfrau; Seele, Leib und Blut Christi in der hypostatischen Einung (während des Triduum mortis). Rückblick. Textanhang. Indices.

Einige Eigentümlichkeiten der Christologie des Cusanus, die als Ergebnis der so intensiv und glücklich betriebenen Forschungen von H. besonders herausgearbeitet sind, seien hervorgehoben. Cusanus läßt sich allezeit lebendig von der Heiligen Schrift berühren; besonders vom Johannesprolog ist seine Christologie und von den Paulinen seine Soteriologie tief beeindruckt. Das

<sup>1</sup> Haubst, Rudolf: Die Christologie des Nikolaus von Kues. — Freiburg: Herder 1956. XXIV, 336 S. kart. 20,— DM.

<sup>2</sup> Haubst, Rudolf: Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues. Trierer Theol. Studien 4 (1952).



Thema der dreifachen Geburt tritt demgemäß in den späteren Jahren stark zurück. Die Menschheit Christi besteht, nach Cusanus, auch nach der im wirklichen Tode erfolgten Trennung von Seele und Leib dennoch weiter. Hier treffen wir auf eine platonische Grundlinie, die sich bei Cusanus in zunehmendem Maße abzeichnet. Auf ihr hat er sich zuweilen so weit vorgewagt, daß H. große Mühe aufwenden mußte, um zu zeigen, daß manche Sätze über die Universalität der menschlichen Natur Christi, wenn sie nicht isoliert betrachtet werden, dennoch in den Gesamtrahmen einer rechthgläubigen Christologie sich einspannen lassen. Sehr schwierig waren für H. und sind für den Leser die cusanischen Gedanken über Christus, den Gottmenschen, als das „absolut und beschränkt Größte“ zugleich.

H. ist den patristischen und scholastischen Quellströmen der Christologie des Cusanus sorgsam nachgegangen. Da ist es auffallend, wie wenig Johannes von Damaskus, der in seinem Buche *De fide orthodoxa* die Theologie der griechischen Väter zusammengefaßt hat, vom Kusaner herangezogen wurde, mehr dagegen Origenes und Ps.-Dionys, dessen monenergetisch klingende Lehre von der einen neuen gottmenschlichen Wirksamkeit Christi Cusanus freilich nicht übernommen hat. Von den lateinischen Vätern bevorzugt der Kardinal Augustinus und Leo d. Gr., dessen Predigten und dogmatischen Briefe er kennt und ausgiebig zitiert. Von Thomas von Aquin ist Cusanus weithin abhängig, ohne „Thomist“ im Sinne der Schule zu sein. Zu spezifisch skotistischen Schulmeinungen steht er in Gegensatz. Aber die personale und existentielle Christusfrömmigkeit eines Bonaventura, Bernhardin von Siena und besonders des Raimundus Lullus hat ihn stark angezogen. Auch die weit verbreitete *Vita Jesu Christi* des Karthäusers Ludolph von Sachsen, die von unseren Rheinlanden aus ihren Siegeszug angetreten hat, dürfte Nikolaus gekannt haben, wie die kommende Edition der cusanischen Predigten zu zeigen hat. Ihr ist auch die Aufgabe gestellt, die Sammlung der Konzilakten von Ephesus und Chalkedon (diese mit den dogmatischen Briefen Leo I.) näher zu bestimmen, die Cusanus aus der Trierer Dombibliothek entliehen hat.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Methode, die Cusanus angewandt hat, um sein Christusbild zu vollenden. Weder hat er Stein für Stein aus der Tradition gewissenhaft genommen und in mehr oder minder herkömmlicher Weise zu einem Mosaik zusammengefügt, noch hat er eigenwillig sich ganz abseits der überlieferten Wege gehalten. Er suchte vielmehr die persönliche Christusfrömmigkeit, die von der Menschheit Christi aufsteigt, und die im Fleisch gewordenen Worte uns nahe gekommene Absolutheit und Größe der Gottheit gedanklich so miteinander zu verbinden, daß dadurch der Christ eine Handreichung erhält, um zum Göttlichen emporzusteigen. In diesem Sinne zitiert H. in der weiten Schau seines herrlichen Rückblickes aus der *Docta ignorantia*: „Wir werden als Christgläubige in belehrter Unwissenheit zu dem Berge hingeleitet, der Christus ist. Ihn zu berühren sind wir noch durch unsere sinngebundene Natur gehindert. Suchen wir ihn aber mit geistigem Auge zu schauen, so fällt unser Blick ins Dunkel. Aber wir wissen, daß in eben diesem Dunkel der Berg ist, auf dem allein es denen zu wohnen gefällt, die sich der Einsicht erfreuen. Suchen wir uns Ihm standhaft mit wachsender Glaubensfreudigkeit zu nahen, so werden wir von der Schau mit den Augen derer, die

irdische Wege gehen, in innerlichem Hören dazu hingerissen, daß wir die Stimmen und Donner und furchtgebietenden Zeichen seiner Majestät vernennen und leicht erkennen, daß Er der eine Herr ist, dem das All gehorcht. So gelangen wir stufenweise zu gewissen unzerstörbaren Spuren seiner Füße, gleichsam wie zu eingegrabenen Erkennungszeichen (*characteres*) des Göttlichen. Sodann vernehmen wir Stimmen, die nicht mehr von sterblichen Geschöpfen herrühren, sondern von Gott selbst, der durch das Organ und die Zeichen seiner Propheten und Heiligen spricht; und wir beginnen Ihn klarer wie durch eine lichtere Wolke zu schauen.“

Diese Worte des Cusanus zeigen zugleich, wie H. mit Recht hervorhebt, wie sehr seine Christologie auch Menschen der Gegenwart ansprechen kann. Gerade in seinen Predigten legt Cusanus wahre Gedankenperlen uns vor. Nicht zwar als ob seine Predigten so, wie sie damals gehalten wurden, in ihren Gedanken und ihrem Aufbau heute vorgetragen werden sollten. Aber doch soviel kann der größte Denker des Mosellandes uns Heutigen von Christus sagen, daß auch wir angeregt werden, um mit ihm zu sprechen: „Vor allem hast Du, mein Herr und Gott, mir Jesu gegeben als Meister, als Weg, als Leben, als Wahrheit. So kann mir nichts fehlen.“ Prof. Dr. I. Backes

## Pastoralliturgischer Weltkongreß Assisi September 1956

Wenn jemand vor 50 Jahren vorausgesagt hätte, im Jahre 1956 würden auf einfachen Anruf hin zu einem Pastoralliturgischen Kongreß mehr als 1000 Priester aus allen Erdteilen zusammenströmen, so würde man über solch eine seltsame Voraussage selbst in den kleinen, damals bereits liturgisch interessierten Kreisen sicherlich den Kopf geschüttelt haben. Völlig verständnislos hätte man sie überall dort aufgenommen, wo man damals noch keine andere Beziehung zwischen Liturgie und Seelsorge kannte, als die, daß ein verantwortungsvoller Seelsorger den ihm Anvertrauten an Sonn- und Feiertagen genügend „Gelegenheit zur Erfüllung der Sonntagspflicht“ geben muß. Wenn der Kongreß von Assisi nur das eine gezeigt hätte, daß trotz verschiedenen Standes der Liturgischen Bewegung in den einzelnen Ländern dieses unglückselige Zeitalter der Pastoralgeschichte, in dem man ausgerechnet den Gottesdienst „mit der linken Hand“ glaubte behandeln zu können, langsam überall in der Welt zu Ende geht, dann hätte er schon eine wichtige Aufgabe erfüllt.

Aber er hat mehr getan. Er hat vor aller Welt offenbar gemacht, daß das Anliegen der seelsorglichen Fruchtbarkeit des Gottesdienstes nicht mehr das Anliegen bestimmter Gruppen innerhalb der Kirche ist, sondern seit den Liturgie-Enzykliken und den Liturgie-Reformen Pius XII. zu einem Anliegen auch und gerade der Hierarchie geworden ist. So kam es, daß in Assisi — erstmals in der immerhin jahrzehntelangen Geschichte der liturgischen Kongresse — kein Geringerer als der Kardinalpräfekt der Ritenkongregation, Gaetano Cicognani, den Vorsitz führte; fünf weitere Kardinäle — je einer aus den vier großen abendländischen Sprachfamilien — gehörten als Vize-

präsidenten dem Präsidium des Kongresses an: Kardinal Lercaro von Bologna, Kardinal Gerlier von Lyon, Kardinal de Arriba y Castro von Tarragona und Kardinal Mooney von Detroit (der leider als einziger der Vizepräsidenten nicht am Kongreß teilnehmen konnte), und schließlich als Vizepräsident für die Länder deutscher Zunge Kardinal Frings von Köln. Mit diesen fünf Kardinälen (denen sich als sechster bei der Schlußaudienz der gleichfalls während des Kongresses verhinderte Kardinal Ottaviani vom Heiligen Offizium zugesellte) hatten sich etwa 80 Bischöfe aus aller Welt in Assisi eingefunden; aus Deutschland die Bischöfe Stohr von Mainz (dessen Referat über „Die Enzyklika *Musicae Sacrae* und ihre Bedeutung für die Seelsorge“ viel beachtet wurde), Spülbeck von Meissen (der einzige hinter dem Eisernen Vorhang amtierende deutsche Diözesanbischof, als solcher minutenlang von den Zuhörern umjubelt, als er über die Feier der Heiligen Woche in Ostdeutschland berichtete), Landersdorfer von Passau, Leiprecht von Rottenburg und Wehr von Trier, die Weihbischöfe Rintelen von Magdeburg und Stein von Trier sowie der Erzabt von Beuron und die Äbte von Wimpfen-Grüssau und Maria-Laach. Das Bezeichnendste aber — und erst recht in der Geschichte der Liturgischen Kongresse Unerhörte — war, daß der Heilige Vater selbst dem Kongreß von Assisi das Schlußwort sprechen wollte.

Themenstellung und Wahl der Referenten verrieten die gleiche Absicht, nämlich nicht so sehr zu zeigen, was im Zuge der Liturgischen Bewegung von unten her aufgebrochen, sondern was bereits von oben her geschehen ist. Es galt, die seelsorgliche Tragweite des Geschehenen, sowohl der grundsätzlichen Äußerungen Pius XII. zur Liturgie in den Enzykliken *Mystici Corporis* und *Mediator Dei*, wie besonders seiner liturgischen Reformen (muttersprachliche Ritualien, Erleichterung der eucharistischen Nüchternheit, Erneuerung der Heiligen Woche, Rubrikenreform, Neuregelung auf dem Gebiet der *Musica Sacra*) vor der Weltöffentlichkeit in helles Licht zu stellen. So versteht man es, daß fast zwei Drittel der Referenten der Hierarchie angehören; das restliche Drittel bestand dann noch zum größeren Teil aus leitenden Beamten und Konsultoren der Ritenkongregation.

Es wird allen Teilnehmern unvergeßlich bleiben, welch jugendliche Frische — trotz dieses „hierarchischen Charakters“ (Kard. Cicognani in der Eröffnungsansprache) — über allen Verhandlungen des Kongresses von Assisi lag, selbst wenn der referierende Kardinal das 75. Lebensjahr bereits hinter sich hatte wie der lebenswürdige Erzbischof von Lyon, der über die zweisprachigen Ritualien berichtete. Das Echo der mehr als tausendköpfigen, über alle nationalen Verschiedenheiten hinweg in der Atmosphäre brüderlicher Herzlichkeit versammelten Hörerfamilie (in der auch die Laienschaft vertreten war) hatte entsprechend jugendlichen Klang und steigerte sich zuweilen — etwa beim Referat des Altmeisters der Liturgiewissenschaft Jos. A. Jungmann über das Thema „Seelsorge als Schlüssel der Liturgiegeschichte“ — zu stürmischem Beifall, von dem Kardinal Lercaro in seinem geistvollen und herzlichen Schlußwort mit feinem Verständnis für die besondere Situation eines Kongresses, bei dem öffentliche Diskussionen undurchführbar waren, lächelnd sagte, zuweilen müßten die Hände die Aufgabe der Zunge übernehmen.

Die jugendliche Frische, die so als Gesamtatmosphäre den Kongreß von Assisi kennzeichnete, kam nicht zuletzt daher, daß sozusagen keines der Referate es bei reiner Rückschau bewenden ließ. Bei aller dankbaren Würdigung des Erreichten schauten doch alle in die Zukunft, und manche freimütige Bitte um weitere Reformen wurde laut. Dabei blieb es für alles — oft von der Versammlung stürmisch bejahtes — Vorwärtsdrängen bezeichnend, daß sich, wie das Schlußwort Kardinal Lercaros rühmend hervorhob, mit der vertrauensvollen Offenheit immer der kindliche Respekt vor dem höchsten liturgischen Gesetzgeber in der Kirche verband.

Unter den im ganzen fünfzehn Referaten war eines, bei dem seiner Fragestellung nach dieses Vorwärtsdrängen am deutlichsten werden mußte: das Referat des holländischen Missionsbischofs Wilhelm van Bekkum SVD, Apostolischer Vikar in Ruteng auf der Insel Flores, das den Titel trug: „Liturgische Erneuerung im Dienste der Mission.“ Hier spürte die mit besonderer Spannung lauschende Hörerschaft, welch ungeahnte missionarische Hoffnungen sich eröffnen, wenn die Kirche auf dem nun eingeschlagenen Wege seelsorglicher Anpassung fortschreitet und zur Adaptation wieder kühn die einst in der altchristlichen und mittelalterlichen Mission selbstverständliche „Adoption“ einheimischen Formengutes hinzufügt. Mit Bischof von Bekkum hatten sich vier weitere Missionsbischöfe in Assisi eingefunden: der Erzbschof von Manila, Bischof Albert von Tsingtao, der dem Jesuitenorden angehörende einheimische chinesische Bischof von Wuhu und der bekannte deutsche Missionsbischof des chinesischen Bistums Ichowfu, Karl Weber SVD; sie hatten mit den etwa 50 anwesenden Missionaren von so ziemlich allen Missionsfeldern der Kirche in den beiden dem Kongreß vorausgehenden Tagen eigene fruchtbare Beratungen über das Gesamthema: „Mission und Liturgie“ gepflogen.

Nicht geringen Anteil am allgemein anerkannten Erfolg des Kongresses trug die ausgezeichnete — in weniger als 24 Stunden von einer Genfer Firma montierte — „Simultan-Anlage“, die gleichzeitiges Abhören der Referate in der jeweiligen Muttersprache (Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch, Spanisch) ermöglichte: eine Meisterleistung moderner Technik, die in dem Augenblicke zu Hilfe kommt, in dem die einst gerade für solche Zusammenkünfte so selbstverständliche Lösung: Latein als Verhandlungssprache nicht mehr durchführbar zu sein scheint.

Wenn vom Erfolg des Kongresses gesprochen wird, dürfen die Organisatoren und die Gastgeber nicht vergessen werden. Als Organisatoren zeichneten die vier liturgischen Institute Italiens, Deutschlands, Frankreichs und der (italienisch sprechenden) Schweiz; dabei war ein Großteil der höchst mühevollen organisatorischen Vorarbeiten dem deutschen Liturgischen Institut in Trier und seinem Leiter Msgr. Dr. Johannes Wagner zugefallen, der darüber hinaus ein bedeutsames Referat zum Thema „Liturgische Kunst und Seelsorge“ hielt.

Gastgeber war die „Citadella Christiana“ und ihr geistiger Vater und Leiter Don Giovanni Rossi. Ohne das großartige moderne Zentrum, das er seiner apostolischen Bewegung in Assisi geschaffen hat und zu dem seit wenigen Wochen ein „Auditorium“ mit über tausend Sitzplätzen gehört, wäre es unmöglich gewesen, den Kongreß in der einmaligen Atmosphäre von Assisi abzuhalten — ganz abgesehen von der herzlichen Hilfsbereitschaft, deren



Kongreßleitung und Kongreßteilnehmer jeden Augenblick bei den „Freiwilligen“ Don Rossis gewiß sein konnten.

Abschluß und Krönung fand der Kongreß von Assisi am Spätnachmittag des 22. September, als der Heilige Vater — eigens aus seiner Sommerresidenz Castelgandolfo herübergekommen — die Teilnehmer in der Benediktionsaula des Vatikans in glanzvoller Audienz empfing und eine großangelegte — nach der bei solchen Anlässen geübten kurialen Gepflogenheit in französischer Sprache gehaltene — Ansprache an sie richtete. Sie stieß von den liturgiepastoralen bald zu akuten liturgietheologischen Fragen vor: Wesen der Konzelebration, eucharistische Gegenwart, göttliche Majestät Christi (die bei aller Betonung des Mittlergedankens nicht aus dem Auge verloren werden darf). In seinem Schlußkapitel gab der Papst auf die in Assisi immer wieder als besonders „heiß“ empfundene Frage nach der Muttersprache in der Liturgie Antwort, und zwar, wenn man genau zusieht, eine großzügigere Antwort, als es die durch die deutsche Presse gegangene Schlagzelle „Latein bleibt die Sprache der Kirche“ wahrhaben wollte (sie ist ja allein durch die muttersprachlichen Ritualien Pius XII. Lügen gestraft): Latein muß — so betonte der Papst — in der lateinischen Kirche unbedingt Sprache des Zelebranten und muß Sprache der gregorianisch vorgetragenen Gesangstücke des Hochamts bleiben. Aber es ist wohl zu beachten, daß unmittelbar vorher der Gebrauch der Volkssprache und der Volksgesang in der Liturgie als schöpferische Neuansätze der Liturgischen Bewegung genannt und anerkannt worden waren: eine mittlere Lösung also zwischen radikalem Nur-Latein- und radikalem Nur-Muttersprache-Standpunkt; wer etwas von den Werdegesehen des innerkirchlichen Lebens weiß, kann keine andere erwarten.

Es ist im Rahmen eines Berichtes nicht möglich, den ganzen Gedankenreichtum einer Ansprache auszubreiten, deren Text im Osservatore Romano<sup>1</sup> anderthalb Seiten füllt. Es wird die Aufgabe all derer sein, die an den Fronten des Reiches Gottes im Geiste von Assisi an der Vertiefung und Aneignung des Erreichten (und in der Hoffnung auf das noch zu Erreichende) weiterarbeiten, sowohl die außergewöhnlichen Ermutigungen wie die väterlichen Mahnungen und Warnungen dieses richtungweisenden Papstwortes zu durchdenken und zu beherzigen. Nie aber werden wir es dem großen *instaurator* der Heiligen Woche und der Heiligen Liturgie vergessen, daß er in dieser Ansprache vom 22. September 1956 unter den Kongreß von Assisi und unter die liturgischen Bemühungen eines halben Jahrhunderts ein Wort geschrieben hat, das die obersten Lehrer der Kirche nicht leichtfertig in den Mund nehmen und das man in ihren bisherigen amtlichen Verlautbarungen zur Liturgischen Bewegung vergeblich sucht: sie erscheine dem Blick des Zurückschauenden *comme un passage du Saint Esprit dans son Église*, „wie ein Durchgang des Heiligen Geistes durch seine Kirche“.

Prof. Dr. B. Fischer

<sup>1</sup> Vgl. jetzt die deutsche Übersetzung: KAA f. d. Bistum Trier 100 (1956) Nr. 238.



## Internationaler Kongreß der Alttestamentler <sup>1)</sup>

Zum zweiten Male seit Bestehen ihrer Vereinigung trafen sich die Alttestamentler aus aller Welt vom 27. August bis 1. September 1956 in *Straßburg* zur turnusmäßigen Tagung. Konnte schon der vorhergehende Kongreß von Kopenhagen (cfr. den Bericht von H. Junker in TThZ 62 [1953] 370—373!) eine stattliche Anzahl von Fachleuten auf dem Gebiet des Alten Testaments und des Alten Orientes zusammenführen, so beherbergte die Europastadt *Straßburg* nicht weniger als ungefähr 250 Kongreßteilnehmer aus über 20 Ländern in ihren Mauern. Diese Zahlen beweisen, wie glücklich es war, einen solch zentral gelegenen Tagungsort zu wählen. Die sich aus der großen Teilnehmerzahl ergebenden organisatorischen Vorarbeiten wie auch die während des Kongresses fortgesetzt anfallenden Arbeiten wurden vom geschickt und überlegen vorgehenden Präsidenten der Tagung, P. de Vaux, OP, dem Direktor der *Ecole Biblique* in Jerusalem und seinen unermüdlichen Sekretären, den beiden *Straßburger* Alttestamentlern *Hauret* und *Jacob*, gemeistert. Der damit gegebene Rahmen schuf die Voraussetzung für einen fruchtbaren Verlauf der Tagung.

Der Abend des 27. August vereinigte die Kongreßteilnehmer nach der Eröffnungssitzung mit Ansprachen des Rektors der Universität *Straßburg*, der Präsidenten der Vereinigung und des Kongresses in der *Aula Magna* zu einem Empfang beim Präfekten von Unterelsaß. Dieser erste Empfang und die folgenden durch den Bischof von *Straßburg* auf dem schön gelegenen *Odilienberg*, den Rektor der Universität, den Oberbürgermeister der Tagungsstadt, sowie durch den Bürgermeister von *Schlettstadt*, das eine einzigartige Bibliothek der Humanisten als kostbaren Schatz sein eigen nennt, aber auch die gemeinsamen Mahlzeiten gaben den versammelten Alttestamentlern reichlich Gelegenheit, sich gegenseitig kennenzulernen und womöglich wissenschaftliche Pläne auszutauschen. Und in dieser Bekanntschaft von Fachleuten, die ihr Leben dem Dienst am gleichen Ziel verschrieben haben, dürfte ein besonderer Ertrag der *Straßburger* Tagung zu sehen sein.

In den Arbeitssitzungen vom 28. August bis 1. September fanden die verschiedensten in der Fachwelt und darüber hinaus durch namhafte Publikationen bekannten Alttestamentler die Möglichkeit, über ihre derzeitigen Arbeitsgebiete und über neue Forschungen vorzutragen. Da es sich schon früher als undurchführbar erwiesen hatte, den Kongreß unter einen einzigen Leitgedanken zu stellen, trat in den Vorträgen, die in deutscher, englischer und französischer Sprache gehalten wurden, die weite und bunte Fülle der atl Wissenschaft handgreiflich zutage. Doch hatten die Redner Wert darauf gelegt, selbst bei dornigen und theologisch scheinbar wenig ergiebigen Stoffen

<sup>1)</sup> Im Gegensatz zum Kopenhagener Kongreß, zu dessen Beginn die Vorträge als Congress Volume, Supplements to Vetus Testamentum I, Leiden 1953 vorlagen, ist der Kongreßband von *Straßburg* noch nicht erschienen. Man will nämlich den Referenten Gelegenheit geben, die Ergebnisse der Diskussion in die Darlegungen einzuarbeiten.

wie dem semitischen Philologie, ein zentrales Thema des AT anklingen zu lassen und ihre Ausführungen daraufhin auszurichten. Neben nicht weniger als 15 ausgedehnten Vorträgen, deren Redner nach Konfession und Nationalität einen Querschnitt durch die Kongreßteilnehmer aus aller Welt darstellten, wurde weiteren Wissenschaftlern Gelegenheit geboten, in Form von freien Mitteilungen von ihren Arbeiten Kenntnis zu geben. Ihrer waren so viele, daß sie in zwei Sektionen parallel vorgelegt werden mußten.

In diesem Bericht kann naturgemäß nur über eine Auswahl der Vorträge berichtet werden. Mit Spannung wartete man auf *Milik* (Ecole Biblique, Jerusalem), der über die Ausgabe der Tote-Meer-Rollen referierte. Da der Referent selbst an der Edition mitarbeitet, erfuhren wir, daß insgesamt ungefähr 15 000 Fragmente aus den verschiedenen Funden der Edition harren, daß dem einen bereits erschienenen Band (*Discoveries in the Judean Desert I: Qumran Cave I*, Oxford 1955) sicher noch sechs weitere folgen werden. Allerdings gilt auch zu vermerken, daß wir in theologischer Hinsicht kaum mehr Überraschungen erleben werden, daß folglich *Nötscher* tatsächlich eine genügend breite Basis für seine Veröffentlichung „Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte“ hatte (cfr. Besprechung in TTHZ 65 [1956] 251 f.). Ein zweiter Mitherausgeber der Qumran-Texte, Prof. *Skehan* von der Universität Washington führte aus, was die Qumran-Texte für die alt. Textkritik austragen. — Der Präsident der jüdischen Universität Jerusalem, *Mazar*, machte mit einer Liste von palästinensischen Ortschaften bekannt, die sich an der Südwand des Amun-Tempel in Karnak befindet. Mit ihr zeichnete er den Verlauf des Feldzuges des Pharao Schischak (Scheschonk) nach Palästina nach (siehe 3 Kg 11,40; 14,25; 2 Chr 12). — Der Rektor des Päpstlichen Bibel-Institutes, Rom, P. *Vogt*, S. J., berichtete über den Inhalt der kürzlich erschienenen neubabylonischen Chronik (*Chronica Wiseman*), die eine genaue Datierung der Schlacht von Karkemisch (cfr. Jer 46,3—12) und der Eroberung von Jerusalem im Jahre 597 (cfr. 4 Kg 24,10—12) erlaubt.

Zwei Redner wählten sich Themen aus der Genesis: *Castellino* (Rom, Staatsuniversität) führte einen Vergleich zwischen jüngst publizierten Texten sumerischer Mythologie und den drei ersten Kapiteln der Genesis durch und kam zu dem Ergebnis, daß die befragten Texte des Alten Orients im Grunde nur über die Anfänge des sozialen Lebens in seinen verschiedenen Formen handeln, während es der Bibel um die Erschaffung des Menschen, um Paradies und Sündenfall, kurz um den Anfang des Verhältnisses Gott — Mensch zu tun ist. — *Coppens* (Löwen) berichtete über den heutigen Stand der vielfältigen historischen wie philologischen Fragen, die der Jakobssegen (Gen 49) aufgibt.

Während man auf dem Orientalistentag in Bonn 1928 noch ernsthaft darüber diskutieren konnte, inwieweit biblische Theologie zur Aufgabe des Alttestamentlers gehört, fand sie 1956 selbstverständliche Aufnahme in das Programm der Straßburger Tagung. Der durch seine Theologie des Alten Testamentes weithin bekannte Baseler Gelehrte *Eichrodt* unterstrich in seinem Referat über das Anliegen der typologischen Exegese, das wegen seiner tiefdringenden Einsichten und seiner eindrucksvollen Darstellung verdient großen Beifall erhielt, die Notwendigkeit und die Bedeutung der Typologie für ein rechtes Verständnis der Heilsgeschichte, der Kontinuität und Zielstrebigkeit des

göttlichen Handelns im AT wie im NT. Nach ihm hielt als einziger katholischer deutscher Alttestamentler, Professor *Junker*, seinen vielbeachteten Vortrag über Jes 7,14: über den Immanuel, mit dem Gott ein doppeltes Zeichen in der Offenbarungsgeschichte setzt — ein Zeichen des Gerichtes und Unheils für den sich Gott versagenden König Achaz — ein Zeichen des Heils für den gläubigen Rest.

In längeren Abendvorträgen mit Lichtbildern gab *Ryckmans* (Löwen) einen Bericht über die Resultate einer Forschungsreise nach Südarabien, betonte *Eißfeldt* (Halle) die religiöse und kultische Bedeutung des Heiligtums in Silo für den jungen Zwölfstämmebund Israel, die dann unter David auf Jerusalem übergang, versuchte *Widengren* (Uppsala) erneut, den Einfluß des Parsismus auf das nachexilische Judentum darzutun. — Den Schlußvortrag hielt der bekannte Archäologe *Albright* (Baltimore) über den geschichtlichen Werdegang, den die im AT geläufigen „Höhen“ als Kultstätten genommen haben.

In einer geschäftlichen Abschlusssitzung wurde über das Vorhaben berichtet, eine textkritische Ausgabe der Peschitta des AT zu schaffen. — Zum neuen Präsidenten der Internationalen Alttestamentler-Vereinigung (*International Organisation of Old Testament Scholars*) wurde *Albright* für die kommenden drei Jahre gewählt und als Kongreßort für 1959 *Oxford* bestimmt.

Prof. Dr. H. Groß

# B E S P R E C H U N G E N

## KIRCHENGESCHICHTE

Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker. Internationaler Bernhardkongreß Mainz 1953, hersg. u. eing. von J. Lortz, Veröffentlichungen d. Inst. f. Europ. Geschichte Mainz, Bd. 6. — Wiesbaden 1955: Verlag Franz Steiner 1955. LVI/245 S. Gzln. 20,80 DM.

Das Anliegen des Bernhardkongresses in Mainz 1953, dessen Vorträge hier dageboten werden, war kein bloß historisches oder besser historizistisches. In der ausführlichen Einleitung, die eine Menge von z. T. aus der Diskussion des Kongresses hervorgegangenen Fragestellungen bringt, gibt Joseph Lortz der Überzeugung Ausdruck: „In den ganz von der Religion und der Bibel herkommenden wesentlich im Jenseits beheimateten Gedanken Bernhards sind Grundhaltungen verwirklicht, die an sich jeden modernen Menschen — Gläubige und Ungläubige — bereichern und vielleicht sogar begeistern können.“

Das sollte auf dem Kongreß aber nicht bedeuten, „daß Bernhard in allen Punkten als Vor- oder Zielbild des heutigen Katholizismus bezeichnet werden dürfe“. So wurde die Forderung einer kritischen Betrachtung immer wieder ausgesprochen und realisiert.

Dem entspricht die Feststellung von M. Bernards in seinem ungemein reich belegten Beitrag „Der Stand der Bernhardforschung“, daß man in den letzten Jahrzehnten Bernhard sehr viel kritischer entgentretet, seine Fehler und Schwächen stärker betone und seinen Gegnern mehr Sympathie entgegenbringe.

A. M. Landgraf versuchte „Bernhards Verhältnis zur Theologie des 12. Jahrhunderts“ zu bestimmen. Er sei keine neuen Wege gegangen, habe bei der Abwehr der Irrtümer Abaelards „den einzig richtigen und damals erfolgreichen Weg eingeschlagen“, das kirchliche Lehramt anzurufen.

„Die Christologie des heiligen Bernhard“ ist, wie J. M. Déchanet zeigt, ganz im Zusammenhang mit der Mystik zu sehen. Im Gottmenschen wird die unüberbrückbare Kluft zwischen Geist und Fleisch überwunden und damit die „unio mystica“ zwischen Mensch und Gott möglich.

Der in dogmatischer wie kirchengeschichtlicher Sicht bedeutende Beitrag von Yves Congar „Die Ekklesiologie des heiligen Bernhard“ zeigt, wie der Heilige mit Vorliebe bei dem Bilde der Braut verweilt, es ihm dabei aber nicht „um das ontologische Mysterium der Kirche“ geht, sondern „um das der inneren, geistig-seelischen, persönlichen Verwirklichung durch die Liebe“. Die Braut ist die einzelne Seele und zugleich hards Kirchenbild ist höchst spirituell und mönchisch. Bei seiner Hochschätzung des die Kirche als die Gesamtheit der Menschen, die sich in Liebe Gott anschließen, Bernmönchischen Lebens bringt er der Aufgabe der Laien wenig Interesse entgegen. Er vertritt einen allumfassenden Primat des Papstes, kämpft aber gegen gewisse Übergriffe, vor allem gegen den Mißbrauch der Exemtionen und Appellationen. Entsprechend seiner spirituellen Schau der Kirche steht er einer hierokratischen Einstellung fern. Das materielle Schwert, das im Auftrage der Kirche geführt wird, ist als die vis coactiva bei Durchführung von Kirchenstrafen und beim Schutz der geistlichen Interessen der Kirche zu verstehen. Obwohl Anhänger der gregorianischen Reform verwirft Bernhard doch gewisse ihrer Auswirkungen, die sich in Richtung auf Bonifaz VIII fortentwickeln sollten. Anderes läßt er gelten, schreibt es aber dem Papste nicht „apostolico jure“ zu, sondern als Folge der Donatio Constantini.

In der Geschichte der Ekklesiologie steht Bernhard noch nicht in der zu seiner Zeit beginnenden Phase, die die Kirche mehr und mehr als Gnadenmittel, als Anstalt betrachtet. Für ihn ist die Kirche noch die Gemeinschaft der Gläubigen, „eine Kirche der Seelen, die sich durch die gnadenhaft geschenkte Caritas zum Maße Gottes erheben“.

Neben dem auch gesondert erschienenen Beitrag von E. Kleinedam „Wissen, Wissenschaft, Theologie bei B. v. Cl.“ ist noch der von Endre v. Ivánka „Byzantinische Theologumena und hellenische Philosophumena im zisterziensisch-bernhardinischen Denken“ zu erwähnen. Darin zeigt sich, daß man mit der allgemeinen Charakteristik „Augustinismus“ für die Geistesrichtung Bernhards wie seiner Schüler und Zeitgenossen nicht auskommt. Hier sind neuplatonisch-antike Elemente hereingeholt, die sich bei Augustin nicht finden, letzten Endes von Origenes stammen und dem 12. Jh. auf verschiedenen Wegen zugekommen sind.

Wir brauchen nur weitere Titel zu nennen, etwa J. Leclercq „Die Verbreitung der Bernhardinischen Schriften im Deutschen Sprachraum“, C. H. Talbot „Die Entstehung der Predigten über Cantica Cantorum“, K. Spahr „Die Anfänge von Cîteaux“ und H. P. Eydoux „Die Zisterzienser-Bauten und die Architektur des 12. Jh.“, um deutlich zu machen, daß dieser Sammelband ausführlich über den Stand der Forschung berichtet, ihr aber auch neue Fragen und Aufgaben stellt. Iserloh

Kleineidam, Erich: Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux. Erfurter Theologische Schriften, hrsg. v. Kleineidam-Schürmann, 1. — Leipzig: St.-Benno-Verlag 1955. Kart. 66 S.

Dieser zunächst in Görlitz, dann auf dem Bernhardkongreß in Mainz gehaltene Vortrag erscheint in etwas weiterer Form als Nr. 1 einer Schriftenreihe, die die einzige katholisch-theologische Hochschule der Ostzone herausgibt. Er verdient schon deshalb besondere Beachtung.

Je mehr die Forschung die Linie von Abaelard zu Thomas von Aquin aufweist, muß Bernhard als leidenschaftlicher Gegner der Dialektiker fragwürdig werden und ist eine Studie wie die vorliegende gefordert. Kleineidam untersucht die faktischen Beziehungen des Heiligen zur Wissenschaft und zu den Wissenschaftlern (1. Teil), seine Auffassung vom Wissen (2. Teil) und von der Wissenschaft, bes. von der Theologie (3. Teil).

Das Wissen muß sich auf die Wahrheit stützen und muß sorgendes Wissen sein, d. h. dem Heil, der Liebe und der Erbauung dienen. Ausgangspunkt dieses Wissens ist die Selbsterkenntnis, die wieder erst voll durch die Begegnung mit Christus zustande kommt. Echt augustinisch bedingen sich bei B. so Selbst- und Gotteserkenntnis. Bloßes Wissen, nur um zu wissen, die *Curiositas*, macht blind, reißt den Menschen von sich und damit auch von Gott fort. So vollzog sich der Sündenfall, die Trennung des Menschen von Gott, für B. auf dem Gebiet des Wissens.

Wissenschaftliche Behandlung der Glaubenslehre hält B. für nützlich zur Abwehr der Irrlehren und zum Unterricht, er läßt sie gelten als Bildungsbemühen.

Methodisch fordert er: *Morem scripturae* gerere, d. h. möglicste Schriftnähe. Bild und Gleichnis sind dem Begriff vorzuziehen, weil nur so der Reichtum des Inhalts erhalten bleibt. Ebenso will er die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise der Hl. Schrift nicht verlassen.

Beim theologischen Denken muß der Hl. Geist die Führung behalten. Nicht Gelehrsamkeit, sondern Einübung in der Schola Christi führt zum Ziel. Es geht um eine Theologie der Aneignung: nicht begriffliche Erkenntnis, sondern die Wirksamkeit in unserem Leben ist angestrebt.

Mehr, als er wollte, wurde B. in die theologischen Kämpfe hineingezogen und gezwungen, zu schwierigen Fragen Stellung zu nehmen. Dabei betont er stark die Schattenhaftigkeit unseres Glaubens. Es ziemt dem Menschen nicht, in die Geheimnisse Gottes einzudringen, sondern zu staunen und sehnsüchtig zu warten. Von hier aus nimmt B. Anstoß weniger an dem Inhalt, als an der Art und Weise von Abaelards Denken und Lehren; dieser ist ein „*scrutator majestatis*“.

Wir wissen heute, daß wir nicht ohne systematische Theologie und eine rationale Methode auskommen, spüren aber auch, wie sehr wir dazu als Grundlage, Ergänzung und Korrektur der „*théologie monastique*“ (J. Leclercq) des hl. Bernhard bedürfen. In sie führt die vorliegende Schrift trefflich ein. Iserloh

Chautard, J. B.: St. Bernhards Söhne. Dt. Übers. von Johannes Scherer. — Limburg: Steffen 1953. 68 S. Ln. 3,80 DM.

In diesem Büchlein handelt es sich um eine Rede, in der der als Abt des Trappistenklosters Sept-Fons 1935 gestorbene Verfasser es nach dem 1. Weltkrieg unternahm, Gläubigen und Ungläubigen Geschichte, Lebensweise und Geist der Zisterzienser nahezubringen. Die wiederholte Rückbeziehung auf die Situation nach der Veröffentlichung des Gesetzes gegen die geistlichen Genossenschaften im Jahre 1901 und auf damals mit Clemenceau, dem Vorsitzenden des zuständigen Senatsausschusses, geführte Gespräche verleiht der Rede eine ihre Wirkung steigernde zeitgeschichtliche Note und läßt sie zu einer glühenden Apologie werden.

Der innere Sinn des Mönchtums wird in Liebe und Glaube gesehen, diese bezogen vor allem auf die Eucharistie. „Das Wunder der Eucharistie setzt Menschen voraus, welche dies Sakrament zum Mittelpunkt ihres Lebens machen und die diesem Geheimnis ihre Anbetung und Liebe widmen“ (S. 73). Die Hoffnung und der eschatologische Charakter des Mönchtums werden nicht in die Betrachtung einbezogen, wohl die apostolische Bedeutung des bescheidenen Lebens.

Vorwort, Nachwort und Einführung, die dazu noch ungenau ist — die Rede ist nicht vor Clemenceau gehalten —, machen sich zu breit und beeinträchtigen die Unmittelbarkeit, in der gerade der Wert von Chautards Gedanken liegt. Iserloh



## KIRCHENRECHT

Kölner Diözesan-Synode 1954. Herausgegeben durch das Erzbischöfliche Generalvikariat in Köln. — Köln: Erzbischöfliches Generalvikariat; Bachem in Komm. (1954) VIII, 623 S. Ln.

Das umfangreiche Buch, das die 1148 Dekrete der Kölner Diözesansynode von 1954 wiedergibt, enthält zusammen mit einem Quellenband („Corsten III“), „was in der Erzdiözese Köln neben dem allgemeinen Kirchenrecht, wie es im Codex Iuris Canonici niedergelegt ist, als Recht gilt, sei es infolge rechtsgültiger Gewohnheit, sei es durch bischöfliche Verordnungen, sei es auf Grund des Staatskirchenrechts, wie es durch Konkordate oder durch staatliche, mit der Kirche vereinbarte Gesetzgebung zustande gekommen ist“. (Oberhirtl. Erlaß, S. 4.) Es präsentiert sich somit als Gesetzbuch. Dementsprechend ist die Einteilung vom C. I. C. (2. u. 3. Buch) übernommen: „I. Teil: Personen- und Ämterrecht“, „II. Teil: Sachenrecht.“ Dennoch unterscheidet sich das Buch sehr von einem modernen Codex Iuris. Die Dekrete dekretieren nicht nur, sondern geben Begründungen und suchen vor allem den religiösen Sinn der kirchlichen Institutionen zu erhellen: Der Zölibat ist „nicht eine Verarmung und Verkümmern des persönlichen Lebens, sondern eine beglückende Erfüllung im Reichtum der geistigen Vaterschaft gegenüber den Gläubigen“ (Dekr. 36). Die Ausdrucksweise ist von religiöser Wärme, bedient sich oft der Heiligen Schrift und umgibt möglichst die Worte „müssen“ und „dürfen“.

Pastorale Gesichtspunkte, Grundsätze und Ratschläge stehen im Vordergrund und nehmen einen breiten Raum ein: „Der Priester vergesse nie, daß gerade Kinder und Jugendliche gute Beobachter sind und mehr dem vorgelebten Beispiel als dem Worte folgen“ (Dekr. 46). Der Abschnitt „Belehrung über die Ehe“ füllt 13 Seiten, und ihm folgen drei Seiten über „Seelsorgliche Vorbereitung der Ehe“. Man möchte den Band geradezu als ein Nachschlagewerk der Pastoral ansprechen, und zwar als ein ausgezeichnetes. Mehr als ein Gesetzbuch vermag, erstrebt dieses Buch Aktualität. Manche Dekrete sind ganz auf den Zeitpunkt der Synode eingestellt: „Soweit es ihm möglich ist, greife der Priester auch zum Urtext [der Heiligen Schrift], wozu ihn auch Wort und Beispiel des Heiligen Vaters [Pius XII.] mahnen.“ (Dekr. 92 § 2) „In den Dienst der Weiterbildung des Klerus soll auch unsere Diözesanbibliothek treten, die demnächst wieder aufgestellt werden soll.“ (Dekr. 93 § 4) Manchmal ist es die Synode, die spricht, und nicht ein von ihr erlassenes, nun selbständig gewordenes, ewiges Gesetz: „Mit der vorstehenden Aufzählung der einzelnen Aufgabenbereiche der Pfarrseelsorge bezweckt die Synode keineswegs, eine Vollzähligkeit zu erreichen oder für die Zukunft die Initiative lahmzulegen. . . . Mögen der Eifer und die Erfindungskraft des Klerus, von Gottes Gnade geführt, niemals erlahmen, um immer neu die Botschaft Christi der Welt zu verkünden und sein Reich auszubreiten!“ (Dekr. 300)

Es gibt jedoch auch Teile, welche die knappe und nüchterne Sprache des Gesetzbuches sprechen, z. B. die Kapitel über „Die Pfarrer, die Rektoratspfarrer und Hilfspfarrer“ sowie „Das Sakrament der Buße“. Ja, bei dem Kapitel über die Buße vermißt man sogar die seelsorglichen Anweisungen. Diese eigentlich gesetzlichen Teile des Buches werden die beständigeren sein.

Von den Einzelbestimmungen können hier nur einige wenige herausgegriffen werden. Das Photographieren und Filmen beim Gottesdienst soll „nur in ganz seltenen Fällen“ gestattet werden. „Niemand soll bei den heiligsten Augenblicken des Gottesdienstes, z. B. bei der elevatio und bei der Spendung und bei dem Empfang der heiligen Kommunion sowie vor ausgesetztem Allerheiligstem photographiert oder gefilmt werden; das gilt auch für das Photographieren des Augenblicks der Eheschließung vom Altarraum aus.“ (Dekr. 472) Die eierliche Erstkommunion soll „nach Beendigung des zweiten, spätestens des dritten Schuljahres“ gehalten werden. Aber auch Kinder des ersten Schuljahres, die die notwendige Verstandesreife haben, sind zur eierlichen Erstkommunion zuzulassen. Von der privaten Frühkommunion ist nur bezüglich der noch nicht schulpflichtigen Kinder die Rede. Sie soll für diese — mit Diskretion — gefördert werden. Die Erlaubnis zur Feier der Abendmesse wird für Sonntage großzügig erteilt (Dekr. 545 § 1), „ausdrücklich wird [aber] darauf hingewiesen, daß die Andacht an den Nachmittagen der Sonntage und gebotenen Feiertage durch die Einführung der Abendmesse nicht in Wegfall kommen darf; es muß verhütet werden, daß wiederum eine alte, löbliche Sitte ihr Ende findet“. (Dekr. 582 § 1) Wie in den meisten deutschen Bistümern, wird die Bevollmächtigung der Kapläne zur Trauung nicht mehr dem Pfarrer überlassen, sondern vom Ordinarius mit Anstellung, ipso facto, gegeben. Durch besondere Klarheit und Folgerichtigkeit zeichnen sich die Dekrete über die Absolution von Zensuren aus; vor allem wird deutlich gemacht, welche Fälle in der Beichte gelöst werden können und welche in den äußeren Rechtsbereich gehören (der Kirchenaustritt und die Delikte des c. 2319: akatholische Eheschließung, Taufe oder Kindererziehung), und für beide Bereiche ist die Art des Vorgehens genau

beschrieben. Eine interessante Lösung ist für die Exerzitien und Volksmissionen gefunden worden: Zwar kann in der Beichte von den Zensuren, die auf Kirchenaustritt und den Delikten des c. 2319 stehen, befreit werden, jedoch sind die Pönitenten sub poena reincidentiae verpflichtet, ihren Pfarrer innerhalb eines Monats aufzusuchen und vor ihm zu erklären, daß sie in der Beichte von ihren Zensuren befreit wurden. Der Pfarrer nimmt diese Erklärung zu Protokoll ... (Dekr. 620).

An undeutlichen und mißverständlichen Stellen seien folgende notiert: Der Satz des c. 329 § 1 *Episcopi sunt Apostolorum successores* kann nicht ohne weiteres in den Singular gesetzt werden. Die Sukzession ist der Grund für das Bischofsamt in der Kirche überhaupt, nicht aber für den Bestand der einzelnen Diözesen oder die Amtsgewalt des einzelnen Bischofs. Der Erzbischof leitet auf Grund der apostolischen Einsetzung die Erzdiözese Köln mit ordentlicher Gewalt, nicht aber: „Der Erzbischof leitet auf Grund der apostolischen Sukzession die Erzdiözese Köln kraft ordentlicher Gewalt.“ (Dekr. 101 § 1) Man kann auch nicht sagen, daß die „Ordensschwester in der Erzdiözese ... kraft päpstlicher Vollmacht in Ausübung ihres (Sakristan-) Dienstes die heiligen Gefäße berühren“ dürfen (Dekr. 335). Es handelt sich nicht um eine päpstliche Vollmacht, ja nicht einmal um eine Bevollmächtigung, sondern um eine Erlaubnis, die der Bistumsobere kraft päpstlichen Indultes erteilt.

„Daß der ersten heiligen Kommunion der Empfang des Bußsakramentes vorangehen muß“ (Dekr. 563), läßt sich weder aus c. 854 § 4 noch aus dem Dekret Pius X. ableiten. Der in c. 854 § 4 genannte *confessarius* kann und soll sich bei seinem Urteil über die Disposition des Kindes nicht auf die Beichte, sondern auf das nichtsakramentale Forum beziehen, da auch die Beichte des Kindes unter dem Gesetz des c. 890 § 1 steht. Vgl. Heilbernd, Die Erstkommunion der Kinder, Vechta 1954 S. 62 f. In Dekr. 613 muß es statt „Strafen“ Zensuren heißen. Dekr. 626 § 1 erweckt fälschlicherweise den Eindruck, als ob das „und sich in einer athetistischen Sekte oder einer nichtkatholischen Religionsgemeinschaft angeschlossen“ — haben zum Tatbestand des in c. 2314 mit Exkommunikation bedrohten Deliktes gehöre; gemeint ist aber, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, daß im Falle eines Ausschlusses (und nur in diesem Falle) die Wiederaufnahme in die Kirche in foro externo geschehen müsse; doch auch das ist nicht ganz zutreffend, da schon der Glaubensabfall mit Kirchenaustritt als solcher (ohne Anschluß an eine nichtkatholische Glaubensgemeinschaft) im allgemeinen, d. h. außerhalb von Volksmissionen und Exerzitien, in den äußeren Bereich gebracht werden muß, vgl. Dekr. 622). Auffälligerweise fehlt jedes Wort über die Verweigerung der Sakramenten-spendung an unwürdige Katholiken wie im Falle einer ungültigen Ehe oder eines Konkubitates. „Das Recht auf Vermittlung der heiligen Sakramente“, von dem Dekret 378 spricht, ist ein begrenztes Recht, und seine Grenzen müssen — auch zum Schutze der Gläubigen gegen willkürliche Verweigerung — möglichst genau festgelegt werden. C. 885: *Arcendi sunt ab Eucharistia* ... ist nach Ausweis des *Canones-Verzeichnisses* nicht erwähnt. Aus dem Dekret des Heiligen Offiziums über den Kommunismus ist nur das Eheverbot aufgenommen (Dekr. 761), nicht aber das allgemeine Verbot der Zulassung zu den Sakramenten. Dekret 774 § 3 sagt, daß die Trauungsvollmacht „an einen bestimmten Priester oder an den von den Brautleuten gewünschten Priester“ weitergegeben werden könne. Das kann aber so (miß-)verstanden werden, als ob der von den Brautleuten gewünschte Priester nicht schon im Augenblick der Delegierung bestimmt sein müsse, sondern noch von den Nupturienten gewählt werden könne. In dem Kapitel „Ablässe“ vermißt man einen Hinweis auf das Stationskreuz (zur Gewinnung des Kreuzwegablasses für Kranke) und das Sterbekreuz sowie auf die entsprechenden Segnungsvollmachten, Fragen, die für die Seelsorge von nicht geringer Bedeutung sind. Dekret 961 § 2 will die Christenlehre an Wochentagen und außerhalb des Kirchenraumes „nur als Notlösung gelten lassen gegenüber der sonntäglichen Christenlehre, die den Vorzug habe, „in die Sonntagsweihe hineingestellt“ und „am heiligen Ort erteilt“ zu sein. Es läßt sich jedoch ernstlich bezweifeln, ob die übliche Tageszeit — zwischen Mittagessen und Fußball! — der Weihe dient, ja ob überhaupt die weihe- und „andachts“-volle Stimmung der herkömmlichen Christenlehre für die katholische Arbeit an der schulentlassenen Jugend gut ist, abgesehen davon, daß der Sonntagmittag auch für die Geistlichen — nach den sehr anstrengenden Gottesdiensten und evtl. vor der Abendmesse — nicht gerade eine optimale Unterrichtszeit ist. Die katechetische Frage ist eine andere als die der Sonntagsheiligung.

Hofmann

Sipos, Stephan: *Enchiridion iuris canonici*. Ed. 6. recogn. Ladislaus Gálos. — Romae: Orbis catholicus — Herder 1954. XIX, 914 S. br. 45,— DM.

Die hohe Auflagezahl läßt vermuten, daß man ein bewährtes, gut durchgearbeitetes und daher zuverlässiges Werk vor sich hat, und diese Vermutung wird durch ein genaueres Studium des Buches durchaus bestätigt.

Ein einziger Band bietet das gesamte Kirchenrecht (außer Eucharistie, Bußsakrament

und Krankensalbung, die der Pastoraltheologie überlassen sind), und zwar in vorwiegend systematischer Form. Die knappe, kristallklare, zur Definition neigende Darstellung (wie sie nur in der lateinischen Schulsprache und Schultradition möglich ist) ist bewundernswert. Das Latein ist leicht lesbar. Besondere Erwähnung verdienen die reichen historischen Notizen. Für Kontroversen fehlte der Platz, und dementsprechend beschränken sich die Literaturangaben im allgemeinen auf die Lehr- und Handbücher. Manchmal vermißt man die Auseinandersetzung, so in der Frage der Kirchengliedschaft (S. 68 u. 832), in der einfachhin die These vertreten wird: „Apostatae, haeretici . . . personae sunt ad Ecclesiam pertinentes vel membra Ecclesiae“ (68). In anderen Stellen finden sich sehr beachtenswerte, profunde Kontroversen, die auch die neueste Spezialliteratur heranziehen, z. B. in der rechtlichen Begründung der Zölibatsverpflichtung — die Stellungnahme lautet: *praeposuit sententia obligationem coelibatus ex lege ecclesiastica oriri* (104) — und in der näheren Bestimmung des katholischen Amtes (115). Hofmann

Deuerlein, Ernst: Das Reichskonkordat. Beiträge zu Vorgeschichte, Abschluß und Vollzug des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1958. 381 u. 24 S. Ln. 32,— DM.

In dem Streit, der um die Gültigkeit des Reichskonkordats (RK) ausgebrochen ist, werden von den Konkordatsgegnern nicht nur juristische Argumente angeführt, sondern vor allem historische Betrachtungen und Wertungen. Für die juristische Seite der Frage hat H. J. Becker, Zur Rechtsproblematik des RK's, München: Isar-Verlag 1956, die Verteidigung des Konkordats übernommen und überzeugend durchgeführt. Die historische Seite wird durch das vorliegende verdienstvolle Werk von Deuerlein erhellt. Zwar bezeichnet es sich im Vorwort nur als „Anfang einer geschichtlichen Forschungsarbeit“ (VIII), die darin besteht, das bisher unbekannte oder weitverstreute Material zum RK zusammenzutragen und zu sichten. Immerhin hat das dem Buch beigefügte Verzeichnis der vom Verfasser ganz oder auszugsweise veröffentlichten Dokumente (aus staatlichen oder kirchlichen Archiven sowie aus privaten Nachlässen, z. B. dem Nachlaß des ehemaligen Leiters der Kulturabteilung im Reichsministerium des Inneren, Rudolf Buttmann), 54 Nummern, und die Darstellung über das RK als „kirchenpolitisches Ziel der Reichspolitik 1919–1933“ (I), über „Abschluß und Vollzug des RK's 1933–1935“ (II) und „Die Konkordatswirklichkeit 1935–1945“ (III) ist zwar nicht erschöpfend, aber eingehend genug, um die landläufigen geschichtlichen Behauptungen der Konkordatsgegner als haltlos zu erweisen.

Diese Behauptungen besagen nämlich mehr oder weniger deutlich, das RK sei ein (Danaer-) Geschenk des Nationalsozialismus an den Vatikan gewesen, das die Kurie angenommen habe, um aus Deutschland einen „klero-faschistischen“ Staat zu machen; das Konkordat habe den Widerstand der deutschen Katholiken gegen den Nationalsozialismus erlahmen lassen. Demgegenüber zeigt D. (9), daß bereits im Jahre 1919 der Plan eines RK's bestand, der daran scheiterte, daß Bayern sich ihm versagte und auf den Abschluß eines eigenen Konkordats drängte, worauf auch Preußen sich mit Erfolg um ein eigenes Konkordat bemühte. Schließlich wollte auch Baden nicht zurückstehen. Die Jahre 1924 (bayerisches Konkordat), 1929 (preussisches Konkordat) und 1932 (bädisches Konkordat) bezeichnen die Erfolge des eigenstaatlichen Denkens der Länder und das jedesmalige Unterliegen des geplanten RK's. Wie weit die Planung für ein RK vorgeschritten war, zeigt vor allem der von D. veröffentlichte Delbrück-Entwurf vom Jahre 1922 (36–39 und 324–331). Er enthält, wie übrigens alle anderen Entwürfe, auch einen Artikel über Erhaltung und Entfaltung der Bekenntnisschule (103). Zwar hätte dieser Schulartikel die Annahme des geplanten Vertrags im Reichstag sehr erschwert; es ist jedoch nicht sicher, daß er sie unmöglich gemacht hätte. D. weist nach, daß sich die Freunde und Gegner der Bekenntnisschule im Reichstag die Waage hielten: das Verhältnis war im Jahre 1921 z. B. 234:235 (102). Eine Befragung aller Wahlberechtigten Katholiken in den Jahren 1922/23 ergab, daß 78,62 % der Wahlberechtigten und (schätzungsweise) 90 % der Erziehungsberechtigten die Bekenntnisschule wünschten. Daß der Elternwille bei den Abstimmungen über das Schulgesetz im Reichstag keine stärkere Anerkennung fand, war nicht demokratisch; daß Hitler ihm in Art. 23 RK Anerkennung gewährte, war sicher nicht nationalsozialistisch. Die „Gegenüberstellung Delbrück-Entwurf — RK“ (332–346) zeigt jedem Unbefangenen, wie völlig haltlos die Behauptung von dem NS-Inhalt des RK's ist. Was in dem endgültigen Text gegenüber dem Entwurf „übersteht“, läßt sich aus anderen (deutschen und nichtdeutschen) Konkordaten sowie aus den bestehenden deutschen Gesetzen vollauf ableiten. Einzig Art. 32 (Verbot parteipolitischer Tätigkeit der Geistlichen) läßt ein Zugeständnis an die nichtdemokratischen Prinzipien des damaligen Regimes — „auf Grund der in Deutschland bestehenden besonderen Verhältnisse“ — erkennen. Den besten Beweis für den nichtnationalsozialistischen Geist des Vertragswerkes kann man darin erblicken, daß mit fortschreitender Entwicklung der kirchenpolitischen Verhältnisse auf Seiten des Staates

der Gedanke entstand, das Konkordat als „heute überholt“ abzuschüttelein (191). Man empfand es als einen Fremdkörper im Gefüge des NS-Staates (251) — und hatte Recht damit. Ob dieser Wille zum Abschütteln der Vertragsverpflichtung von Anfang an bestand und also der Abschluß des RK's nur eine arglistige Täuschung — um des politischen Erfolges willen — darstellte, ist eine andere Frage. D. sagt, daß das Aktenmaterial diese (übrigens juristisch unerhebliche) Annahme nicht beweist (262). Was die Auswirkung des RK's auf die kirchliche Widerstandsbewegung betrifft, so zeigen die von D. beschriebenen Vorgänge, daß die Berufung auf den fidei iuramentum abgeschlossenen Vertrag den Mahnungen und Protesten des Heiligen Stuhles und der Bischöfe eine Bedeutung und Resonanz gaben, die sie sonst nicht erreicht hätten. Wenigstens wurde so eine Stärkung und ein Zeitgewinn für die christlichen Kräfte gewonnen.

Man hätte dem im ganzen so interessanten und wertvollen Buch an manchen Stellen eine flüssigere Feder gewünscht. Die geschraubte Ausdrucksweise — das Buch beginnt schon mit einem merkwürdigen Satzungeheuer — und zahlreichen Wiederholungen erschweren leider sehr die Lektüre. Doch der wertvolle Inhalt des Buches wiegt mehr als solche Ausstellungen. Hofmann

Lenz, Hubert: Die Kirche und das weltliche Recht. Ein Handbuch für Geistliche und Kirchenvorstände. — Köln: Bachem 1956. 440 S. Ln. 28,— DM.

Das 1932 (in Trier) erschienene Werk des Verf. „Der katholische Geistliche im weltlichen Recht“ ist in dem vorliegenden Buch bedeutend erweitert worden, und zwar zunächst um viele wichtige amtliche Texte, z. B. das Reichskonkordat, das bayerische und das preußische Konkordat und neuere Gesetze, wie Jugendschutzgesetz und Gesetz über Verbreitung jugendgefährdender Schriften. Ferner sind grundsätzliche Abhandlungen hinzugekommen: „Allgemeines über das Verhältnis von Staat und Kirche“, über das Naturrecht, über Kirche und Ehe mit kurzen Darlegungen über die Gleichberechtigung von Mann und Frau und die „Onkelehe“. Der vom Verf. vertretenen Ansicht, daß rein wirtschaftliche Gründe keinen sittlichen Notstand im Sinne des Art. 26 RK darstellen, wird man zustimmen müssen, nicht jedoch der Begründung: die Notlage sei verschuldet; die Brautleute hätten „sich selbst bewußt diesen Zustand geschaffen“ (75). In vielen Fällen ist der wirtschaftliche Notstand durch unbillige Härten der Rentengesetzgebung verschuldet, und eine Änderung dieser Gesetze wird herbeizuführen sein. Die Literaturangabe zu „Ehe und Familie“ könnte noch um die Schriften von F. W. Bosch ergänzt werden: Familienrechtsreform und Neue Rechtsordnung in Ehe und Familie, beide Siegburg 1952 bzw. 1954.

Der Wert des Buches liegt (wie früher) in den positiv-rechtlichen Teilen. Aus der Fülle der behandelten Fragen seien beispielshalber genannt die Ausführungen über das Züchtigungsrecht, das sehr gute Kapitel über die Haftung des Geistlichen und der Kirchengemeinde, die Behandlung der Steuerfragen und des Friedhofsrechts (unter dem Schrifttum vermißt man J. Gaedke, Friedhofs- und Bestattungsrecht, Göttingen 1954). In dem Kapitel über Zeugnisverweigerungsrecht und „Geistliche als Schuldner“ wäre ein Hinweis auf RK Art. 9 bzw. Art. 8 angebracht. Aus Art. 8 RK ergibt sich, daß zu den Beamten im Sinne von § 850 ZPO die katholischen Geistlichen gerechnet werden müssen und daß ihre Eingruppierung unter die Angestellten nicht mehr möglich ist (vgl. dagegen S. 373).

Das Buch bietet — nicht zuletzt durch die zahlreichen Beispiele aus der Rechtsprechung — eine interessante Lektüre. Durch das ausführliche Sachregister wird es zu einem sehr nützlichen Nachschlagewerk, besonders für den Geistlichen. Hofmann

#### ASZETIK

Görres, Ida Friederike: Aus der Welt der Heiligen. — Frankfurt a. M. Knecht Carolus-druckerei (1955). 452 S. Lwd. 15,80 DM.

Jacques Debout hat ein Kapitel geschrieben „Von der Mißachtung der Heiligen“. Die Verfasserin gibt einen entscheidenden Grund dafür an: Unsere Unheiligkeit. Weil wir das so wenig einsehen, weil uns der Sinn für geistige und geistliche Rangunterschiede so sehr verloren gegangen ist, weil wir zwar alle Nuancen der „Bildung“ mit empfindlicher Nase wahrnehmen, nicht mehr aber die Stufen der Gottesnähe — darum, letzten Endes, sind uns die Heiligen so gleichgültig (122).

Das überraschend reichhaltige Buch ist die Frucht einer „lebenslangen Meditation“. Vorträge, Abhandlungen, Skizzen, Einfälle, zum Teil aus den Jahren der Krankheit, zielen die gleiche Mitte an: Das Geheimnis der Heiligkeit und der Heiligen, die wie ein mächtiger, vielgestaltiger Berg in unsere Welt hineinragen. Die dichte Sprache entspricht dem hohen Gegenstand. Herzhafte Blitzlichter werden aufgesteckt, Nüchtern, sachlich, mit durchdringendem Verstand arbeitet die Verfasserin das Wesen der Heiligkeit heraus. Wallfahrt, Reliquien, Legende, Patronate, unsympathische, einfältige, alltägliche Heilige — wir lesen überraschende, treffende Worte, und zwar treffend nach links und rechts. Entscheidend ist aber, daß man eine große Liebe spürt, die aus der Meditation



allein und dem Gebet erwachsen kann. Denn man versteht wohl nur etwas von dem Heiligen, man liebt wohl nur den Heiligen, zu dem man betet. Und da sind im dritten Teil des Buches Gestalten skizziert, die der Verfasserin das Herz abgewonnen haben: Radegundis, Heinrich Seuse (man gerät in heftige „Versuchung“, ihn zu lieben, mit ihm zu denken und zu leben: Gott zu lieben), Florence Nightingale (die „protestantische Heilige“), Johanna d'Arc, Elisabeth von Thüringen.

Walter Nigg, der reformierte Pfarrer und Theologieprofessor hat für den protestantischen Raum die Heiligen entdeckt wie Columbus Amerika: „Eine unbekannte Welt tut sich auf, wenn man den Heiligen begegnet. Neue Dimensionen setzen einen in maßloses Staunen. Der menschlichen Sprache fehlen die Worte, um deren Größe zu umschreiben.“ Ida Friederike Görres leistet in ihrem Buch eine solche Wiederentdeckung auch für den katholischen Christen. Denn Walter Nigg spricht auch für uns: „Als tragisches Verhängnis ohnegleichen muß der Prozeß der Verdämmerung der grandiosen Heiligenwelt bezeichnet werden... Das Faszinierende in der Kirchengeschichte sind jene Gestalten, welche über die menschliche Kleinheit und Schwäche hinausgingen, die das Evangelium auf eine kühne Art vertraten und von heiligem Wahnsinn ergriffen waren... Wenn diese lodernen Menschen unbekannt werden, muß sich dies für die ganze Christenheit als Verfall auswirken. Sie erleidet eine katastrophale Einbuße und gibt etwas verloren, auf das unter keinen Umständen verzichtet werden kann.“ Pöppinghaus

Claudel, Paul: Herr, lehre uns beten. — Heidelberg: F. H. Kerle, Verlag (1955). 109 S. kart. 5,80 DM, Lwd. 7,80 DM.

Mit 86 Jahren ist Paul Claudel im Sept. 1955 einem Herzanfall erlegen. Er war wohl der größte Dichter des Abendlandes der Gegenwart, sicher der größte katholische Dichter unserer Zeit. Er schreibt einmal: „Wenn ich auf meinem Totenbett bin, wird es mir süß sein, zu denken, daß meine Bücher nichts der entsetzlichen Summe von Finsternis, Zweifeln und Unreinheiten hinzugefügt haben, die die Menschheit bedrücken, sondern daß ihre Leser darin nur Gründe zu glauben, sich zu freuen und zu hoffen gefunden haben.“

Er ist „katholischer“ Dichter, weil er eine umfassende Weltanschauung in seinen mehr als 50 Bänden versucht und gestaltet, weil er aus der Bibel, aus der Kirche, aus der Meditation und dem Gebet lebt und gestaltet. „Welches Volk, ruft Moses, hatte jemals einen so nahen Gott? dessen Name sogar, Emmanuel, nicht nur bedeutet, daß Er ist, sondern daß Er mit uns ist! Öffne, so öffne doch den Mund, sagt der Psalm. Tue dich auf! Entsegle dich! öffne den Mund und atme ein! Du hast es in der Hand, dich mit dem zu erfüllen, was die Welt erschaffen hat, mit dem, was die Welt überwindet, mit dem deutenden Geist, dem nichts zu widerstehen vermag! Fürchte dich nicht, wenn in Tiefen deiner Seele eine versperrende Pflanzung herausgesprengt wird und eine Quelle unbändig hervorbricht, dem großen Strom entgegen!“ (88.)

Vor Bildern und Gemälden beginnt der Verfasser zu schauen, zu meditieren, zu beten. 6 Meditationen: Die geheimnisvolle Insel, Der Kellerschlüssel, Unter der Treppe, Die Eingeschlossene, An der Jakobs-Furt, Die Gefangene ist entronnen — sie alle führen uns auf sicheren Wegen durch die äußere Erscheinung zum letzten Hintergrund, auf dem sich unser Leben vollzieht. Claudel befreit die symbolische Sprache der Schrift in seinem dichterischen Wort. Diese Meditationen sind in den Wirren des letzten Krieges geschrieben, nach zehn Jahren, bald nach seinem Tod, sind sie in guter deutscher Übertragung erschienen. Wessen bedürfen wir mehr als der Anziehung zum Gebet und zur Meditation! Claudel lehrt beten, in allen Dingen und Verhältnissen Gott zu finden und ihn zu lieben.

#### VERSCHIEDENES

Peterson, Erik: Marginalien zur Theologie. — München: Kösel (1956). 101 S. kart. 5,50 DM.

In diesem fein ausgestatteten Bändchen sind Essays aus einem Zeitraum von über 20 Jahren (1934—1955) vereint. Sie greifen mit jedem neuen Thema mitten in die aktuelle Diskussion um theologische Probleme ein. Mit feinem Gespür wird das bewegende Anliegen einer jeden Frage durchsichtig gemacht, und eine Antwort aus den ewig gültigen Quellen des Wortes Gottes und der Tradition gesucht. Ob Peterson nun über „Existentialismus und protestantische Theologie“, die „Theologie der menschlichen Erscheinung“, den „Haß wider das Fleisch“, „das Lachen Saras“ u. ä. spricht, immer wieder darf man neu mit Erstaunen vor der Originalität seiner Problemstellung, der geistigen Energie seiner Denkkraft und der in den Tiefen des Glaubens begründeten Lösung der aufgeworfenen Fragen stehen. In einer abgewogenen Sprache, die reif geworden ist und dabei den Duft tief dringender unmittelbarer Meditation an sich trägt, stellt P. mit geistig einprägender Klarheit seine lichten Sätze vor den aufnahmebereiten Leser hin. Aus Besinnlichkeit geboren und zur Besinnung führend, werden Essays und Fragmente dankbar hingenommen von ihrem Autor, der dem modernen Menschen und Christen wirklich etwas zu sagen hat.

H. Groß



Anfang Dezember erscheint

## **Trierer Theologische Studien, Nr. 7**

HEINRICH GROSS

### **Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament**

XVIII, 185 Seiten, Preis kart. ca. 19,— DM

Der Verfasser weist in dieser Studie nach, daß die Sehnsucht nach dem ewigen und allgemeinen Weltfrieden so alt ist wie das Menschengeschlecht selbst. In den verschiedenen Kulturen des Alten Orients, die er hierfür untersucht, begegnet sie uns als hochgeschätzte Erinnerung an eine verlorene selige Urzeit und als hoffnungsfrohe Erwartung einer herrlichen Zukunft ungetrübten Glückes. Doch drängt sich beim Studium der literarischen Hinterlassenschaft der befragten Völker immer wieder neu die bedrückende Erkenntnis auf, daß es dem Menschen unmöglich ist, aus **eigenem Vermögen** jenes so oft gepriesene und beschworene Ideal zu erreichen.

**Dagegen nun enthüllt die Offenbarung des Alten Testamentes eine andere Schau des ewigen Friedens und zeigt einen realen Weg, ihn zu verwirklichen.** Sie lenkt die Menschen auf eine große Endzeit hin, in der das Irdisch wie eine Utopie anmutende Ziel leuchtende erreichbare Wirklichkeit wird. Sie gibt ihnen darüber hinaus von Gott her die Mittel an die Hand, sich tatkräftig und erfolgreich dafür einzusetzen, den ewigen und allgemeinen Frieden herbeizuführen. In ihm finden sie selbst dann höchste Erfüllung und Vollendung. In einer Zeit wie der unseren, in der uns täglich die Sorge und Angst bedrängt, ob wir Frieden und Sicherheit zu bewahren oder gar voll zu erlangen imstande sind, dürfte die Untersuchung von Groß erhöhte Beachtung verdienen.

---

PAULINUS - VERLAG TRIER

## J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

**Trier - Hauptmarkt**

Fernruf 4492

Als Weihnachtsgeschenk empfehlen wir in diesem Jahr:

### Die Großen der Kirche

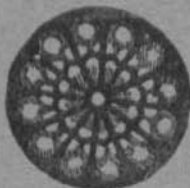
Männer und Frauen der Kirche, die jeder kennen sollte.

Herausgegeben von G. Popp, 480 Seiten Text mit vielen Zeichnungen, Ganzleinenband, Vorbestellpreis bis 6. Dezember: DM 16,40 regulärer Preis: DM 19,80

(Sie sparen also durch sofortige Bestellung: DM 3,40)

Auswahlendungen für Weihnachten stehen gern zur Verfügung

**BINSFELD**  
INHABER: DORNOFF



GLASMALEREI

TRIER/MOSEL

SAARSTR. 39 · TELEFON 2938

## ENKAINIA

FESTSCHRIFT

zum 800jährigen Weibgedächtnis  
der Abteikirche Maria Laach

380 Seiten, 17 Bildtafeln, 4 Farbtafeln,  
Leinenband 28,- DM

### INHALTSVERZEICHNIS

#### Zum Geleit

Thomas Michels OSB Zeno von Verona. Vom geistlichen Aufbau des Hauses Gottes

Anno Schoenen OSB Aedificatio. Zum Verständnis eines Glaubenswortes in Kult und Schrift

Hilarius Emonds OSB Enkainia — Weihe und Weibgedächtnis

Thomas Michels OSB Dedicatio und Consecratio in früher römischer Liturgie

Sulbert Benz OSB Zur Geschichte der römischen Kirchweihe nach den Texten des 6.-7. Jahrhunderts

Abt Basilus Ebel OSB Das Evangelium der Kirchweihe (Lukas 19, 1-10), gedeutet im Geist der Väter

Burkhard Neunheuser OSB Gedanken zu einer Theologie des Lammes

Raphael Hombach OSB Die Kanongesänge im Orthros der byzantinischen Kirche zum Weibgedächtnis der Auferstehungskirche in Jerusalem

Viktor Warnach OSB Kirche und Kosmos

Cyrrill von Korvin-Krasinski OSB Die Schöpfung als „Tempel“ und „Reich“ des Gott-menschen Christus

Emmanuel von Severus OSB Das Monasterium als Kirche

Stephan Hilpisch OSB Erzbischof Hillin von Trier, 1152-1169

Hieronymus Frank OSB Das älteste Laacher Sakramentar (Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, Cod. 891)

Frowin Oslender OSB Das Laacher Hochaltarciborium

Theodor Bogler OSB Querhaus und Choranlage

Clemens Otten OSB Die Altäre der Laacher Kirche nach dem Rituale des Abtes Johannes Augustinus Machhausen

Emmanuel von Severus OSB Maria Laach in neun Jahrhunderten (1093-1156-1956)



PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

